

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES
NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-50**

MARQUES ALVES MARTINS

GOIÂNIA
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES
NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-50**

MARQUES ALVES MARTINS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para obtenção do grau de Mestre.
Orientadora: Dr^a. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA
2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Martins, Marques Alves.

M386r A relação de Jesus com as mulheres na perspectiva de Lucas
7,36-50 [manuscrito] / Marques Alves Martins. – Goiânia, 2014.
58 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado)– Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado em
Ciências da Religião, 2014.

“Orientador: Prof. Dr. Ivoni Richter Reimer”.

Bibliografia.

1. Bíblia. N.T. Lucas. 2. Mulheres. 3. Jesus Cristo. I. Título.

CDU 27-247.7(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 21 DE OUTUBRO DE 2014 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2) Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Membro) Joel A. Ferreira

3) Dr. Josué Mello Salgado / FTBB (Membro) Josué M. Salgado

AGRADECIMENTOS

A Deus pela oportunidade deste estudo;
a toda minha família pelo apoio, especialmente à minha mãe Terezinha, exemplo de garra, persistência, luta, dedicação, amor e fé;
às amigas e aos amigos pela compreensão nas horas ausentes e pelo incentivo nas horas incertas;
à Paróquia São José de Mossâmedes e a todos os paroquianos pelo apoio nessa luta;
aos amigos e aos colegas do Mestrado em Ciências da Religião na PUC Goiás pelo aprendizado;
à minha orientadora Professora Doutora Ivoni Richter Reimer pela sábia condução desta dissertação;
aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás por compartilhar conhecimento.
ao PROCAD, na pessoa do Professor Doutor Haroldo Reimer, por me possibilitar um intercâmbio acadêmico na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo (RS);
ao Secretário do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião Giovanne de Bastos Vieira Delfino pela atenção e presteza;
e a todos os funcionários da PUC Goiás pelo bom atendimento.

*Mesmo quando tudo parece desabar, cabe a mim decidir entre
rir ou chorar, ir ou ficar, desistir ou lutar; porque descobri, no
caminho incerto da vida, que o mais importante é decidir.*

Cora Coralina

RESUMO

MARTINS, M. A. *A Relação de Jesus com as mulheres na perspectiva de Lucas 7,36-50*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

Entre todos os Evangelhos, o terceiro tem um mérito particular que deriva da índole particular de seu autor. O Evangelho de Lucas, servindo-se de finos traços próprios de sua autoria, apresenta-nos uma mensagem evangélica de um modo quase original, deixando-nos transparecer a ternura de Jesus para com os humildes e os pobres. Lucas se torna, entre os sinóticos, aquele que mais enfrenta o argumento das mulheres, sendo que qualquer investigação sobre o papel delas nas comunidades cristãs primitivas não pode certamente prescindir dessa referência. Todavia, uma leitura atenta da narração de Lucas a respeito desse assunto faz perceber como os textos sobre as mulheres estão marcados por certa tensão, ligada a uma possível ambivalência quanto ao papel da mulher na comunidade cristã. Lucas apresenta a mulher com características de grandeza humana exemplar, mas também acolhe a mulher em sua fraqueza: são pecadoras, doentes, possesas, viúvas etc. A mulher ora é exaltada, ora é diminuída. Para se compreender o modo pelo qual Lucas enfrenta este tema e sobretudo para que se torne mais claro o sentido do agir de Jesus evidenciado nos textos evangélicos, faz-se necessário, antes de tudo, esclarecer qual era o contexto social e histórico em que vivia a mulher na região do mediterrâneo no século I. A sociedade se pautava em uma estrutura patriarcal e culturalmente androcêntrica, ou seja, em que predominavam as decisões dos varões. O presente trabalho que tem como tema “A Relação de Jesus com as Mulheres na Perspectiva de Lucas 7,36-50” e constitui-se de uma análise desse texto bíblico. Propomos uma releitura que não é de cunho exegético, nem uma descrição teológica e histórica do texto bíblico. Porém, uma releitura que nos aponta aspectos essenciais como as relações humanas estabelecidas entre Jesus, os Fariseus (Simão) e os marginalizados da sociedade (figura da mulher); a centralidade do gesto de Jesus que integra as pessoas na dinâmica do Reino de Deus.

Palavras-chave: Mulher; Evangelho de Lucas; Jesus; Hermenêutica.

ABSTRACT

MARTINS, M. A. There lationship of Jesus with women from the perspective of Luke7:36-50. Thesis (Master of Science in Religion) - Catholic University of Goiás.Goiânia, 2014.

Among all the Gospels, the third has a particular merit that derives from the particular character of its author. The Gospel of Luke, serving up fine traits of his own authorship, presents us with a Gospel message in an almost unique way; transpire leaving us the tenderness of Jesus as the humble and the poor. Lucas becomes, among the synoptic, one that most women face the argument being that any investigation into their role in the early Christian communities certainly can not ignore this reference. However, a careful reading of Luke's account of this matter makes you realize how texts about women are marked by tension, linked to a possible ambivalence about the role of women in the Christian community. Luke presents the woman with characteristics of exemplary human greatness, but also hosts women in their weakness: they are sinful, diseased, possessed, widows, etc.. The woman is now exalted, and sometimes decreased. In order to understand the way in which Luke addresses this topic and especially to become clearer sense of the act of Jesus in the Gospel texts evidenced seems necessary, first of all, to clarify what was the social and historical context which women lived in the Mediterranean region in the first century society were based on the patriarch and culturally androcentric structure, ie, the decisions of men predominated. The present work has as its theme: "The relationship of Jesus with women from the perspective of Luke 7:36-50," consists of an analysis of the biblical text. We propose a reinterpretation that is not exegetical nature and some not so much a theological and historical description of the biblical text. But a rereading pointing the essential aspects as human relations established between Jesus, the Pharisees (Simon) and the marginalized of society (women's figure); the centrality of Jesus' act of integrating people on the dynamics of the Kingdom of God.

Keywords: Women; Gospel of Luke; Jesus; Hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 O EVANGELHO DE LUCAS E O SEU CONTEXTO.....	12
1.1 AUTOR E DATA.....	13
1.2 MENSAGEM E DESTINATÁRIOS.....	14
1.3 ESTRUTURA DE LUCAS.....	19
2 AS COMPLEXAS RELAÇÕES NO TEXTO DE LUCAS 7,36-50.....	22
2.1 JESUS E SEU MOVIMENTO.....	23
2.2 JESUS E OS FARISEUS.....	28
2.3 JESUS E AS MULHERES.....	32
2.3.1 A MULHER NO CONTEXTO DO JUDAISMO.....	34
2.3.2 A MULHER NO CONTEXTO GRECO-ROMANO.....	36
3 A “PECADORA” E A DÁDIVA DIVINA DO PERDÃO – (RE)LEITURA DE LUCAS 7,36-50.....	41
3.1 PRESPECTIVAS PARA UMA LEITURA FEMINISTA DO TEXTO.....	44
3.2 A UNÇÃO E SUA IMPORTÂNCIA.....	48
3.3 A MISERICÓRDIA E A TERNURA DE DEUS.....	51
CONCLUSÃO.....	54
REFERÊNCIAS.....	57

INTRODUÇÃO

O presente trabalho que tem como tema “A Relação de Jesus com as Mulheres na Perspectiva de Lucas 7,36-50” e constitui-se de uma análise desse texto bíblico. Propomos uma releitura que não é de cunho exegético, nem uma descrição teológica e histórica do texto bíblico. Porém, trata-se de uma releitura que nos aponta aspectos essenciais como as relações humanas estabelecidas entre Jesus, os Fariseus (Simão) e os marginalizados da sociedade (figura da mulher), assim como a centralidade do gesto de Jesus que integra as pessoas na dinâmica do Reino de Deus. Contudo, essa releitura não pode ser arbitrária, isto é, não pode ser fruto de invencionismo, mas precisa ser fiel ao espírito da escritura sagrada.

Começaremos, então destacando os principais aspectos do texto bíblico que nos apresenta o relato em que Jesus é convidado para comer na casa de um fariseu. Ao aceitar o convite, Jesus, com seu gesto, oferece-nos um amplo leque de leitura a partir da sucessão das cenas apresentadas na perícope do evangelho segundo Lucas. O mais importante, porém, é entendermos qual é a mensagem de fundo que o evangelho segundo Lucas quer nos apresentar e como o texto bíblico foi e continua sendo muitas vezes utilizado para referenciar ou autorizar atitudes e comportamentos que expressam a supremacia de um povo, de uma cultura, de uma classe social e também de um gênero sobre o outro.

Antes, porém, de abriremos o evangelho segundo Lucas, não podemos nos esquecer de algo que o torna muito especial, diferente dos demais evangelhos: ele é a primeira parte de uma obra maior que se completa com os Atos dos Apóstolos (STORNILO, 2012, p. 7) e que tem como pano de fundo a compreensão de que “a salvação que Deus oferece se manifesta e se realiza na história” (STORNILO, 2012, p.8), de modo especial, a partir da história dos(as) excluídos(as), das minorias, dos pobres, dos pecadores, das mulheres.

Nesse relato bíblico, portanto, uma mulher (categoria excluída da sociedade) invade o espaço em que se encontravam reunidos os homens (categoria social reconhecida e com supremacia absoluta) em uma casa e se coloca aos pés de Jesus. O fariseu fica tão incomodado com essa cena que coloca em xeque a identidade de Jesus: “Se este homem fosse profeta, saberia bem quem é a mulher que o toca, porque é uma pecadora” (Lc 7,39).

A palavra pecador em Lucas possui o sentido de estrangeiro: “É preciso que o Filho do Homem seja entregue às mãos dos pecadores” (Lc 24,7). A mulher podia simplesmente ser uma estrangeira e, de acordo com a Lei, uma impura. Com isso, notaremos o grande interesse de Lucas em abordar o assunto sobre as mulheres, o que o torna o evangelista das mulheres.

Isso é fato notável na própria redação do evangelho segundo Lucas. Jesus, por diversas vezes, aparece dando grande atenção às mulheres. Ele sai em sua defesa curando, perdendo, deixando-se tocar, beijar, ungir. Em compensação, as mulheres o seguem, o bendizem, o amam, o escutam e o servem¹.

São inúmeros os relatos apontados por Lucas que referenciam as mulheres (MOSCONI, 1997, p. 25; PETRY, 1995, p.16). Episódios comuns como a cura da sogra de Pedro (Lc 4,38-39), a ressurreição da filha de Jairo e a cura da mulher hemorroíssa (Lc 8,40-56), a parábola do fermento (Lc 13,20-21), a ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17), o nosso texto em estudo, a pecadora que entrou na casa do fariseu e ungiu Jesus (Lc 7,36-50), o grupo de mulheres que seguem Jesus e o servem com seus bens (Lc 8,1-3), o relato de Marta e Maria (Lc 10,38-42), a cura da mulher curvada (Lc 13,10-17), a parábola da dracma perdida (Lc 15,8-10) e da viúva persistente (Lc 18,2-5). Além desses relatos, é só Lucas quem narra a anunciação feita a Maria (Lc 1,28).

Esses exemplos nos fazem perceber que de fato Jesus se relacionou muito bem com as mulheres da sua época de forma nova e até inédita. O que também não exclui o caráter conflitivo e tenso desse relacionamento, uma vez que as mulheres eram consideradas tanto na cultura judaica como na cultura greco-romana, nas regiões mediterrâneas do século I d.C., como inferiores, impuras ou até mesmo pecadoras.

Nesse sentido, o evangelho segundo Lucas nos apresenta algumas pistas sobre a consequência da diversidade de classe e de cultura e também nos ajuda a questionar as comunidades que reproduzem as relações de opressão.

Ao lermos a obra da comunidade de Lucas, perceberemos que o evangelho foi escrito tendo em vista a vida da comunidade. Ele é uma espécie de retrato da comunidade, mas ao mesmo tempo indica os caminhos que ela deve trilhar para dar um testemunho adequado de Jesus. O evangelho tem a finalidade de fortalecer a fé

¹“Um texto significativo para a reconstrução do papel das mulheres na comunidade cristã” (PETRY, 1995, p. 19).

de quem já pertence à comunidade. Um evangelho escrito para pagãos, como é Lucas, tinha que trazer “Boa Notícia” válida para todos os povos.

Portanto, nossa intenção ao analisar a perícop² bíblica de Lucas 7,36-50 é colaborar com o debate acerca das relações estabelecidas em sociedade, na perspectiva de nos abirmos para novas formas de agir, rompendo com antigas estruturas que no decorrer da história da humanidade se pautaram sob a égide da dominação.

No primeiro capítulo, abordaremos alguns aspectos gerais do contexto sociopolítico, econômico e religioso da sociedade greco-romana e suas possíveis influências nas comunidades cristãs. Apresentaremos ainda aspectos peculiares à obra de Lucas, tais como autoria, data de sua composição, referência de local para sua composição, mensagem central e seus destinatários, estrutura do evangelho segundo Lucas e a teologia que está por de trás desse evangelho.

No segundo capítulo, analisaremos a perícop² de Lucas 7,36-50 para observarmos se as relações que nele se estabelecem são complexas e se, portanto, necessitam de uma análise mais aprofundada. Em função disso, trabalharemos alguns pontos, que ao nosso entender, após uma acurada pesquisa bibliográfica, cruciais, tais como o movimento de Jesus, os fariseus (para ilustrarmos a figura do anfitrião Simão que recebeu Jesus em sua casa) e o tema das mulheres (fazendo referência à ação da mulher que unge os pés de Jesus).

Dessa análise acurada da perícop² de Lucas 7,36-50, surgem algumas inquietações e luzes que comporão o terceiro capítulo da nossa dissertação. De modo peculiar, elencamos a importância da leitura feminista do texto bíblico como perspectiva de uma nova forma de entendermos e analisarmos um texto bíblico, bem como do gesto afetivo, comprometedor e libertador da união que a mulher faz em Jesus, no qual notamos uma nova forma de interpretar e sentir a Deus e sua misericórdia, que supera qualquer estrutura androcêntrica e patriarcal que possa envolver-nos e que nos inspira a uma nova forma de relacionarmos em sociedade.

O evangelho de Lucas é uma obra fascinante. Quanto mais se estuda esse evangelho, mais se tem a sensação de não chegar a conhecê-lo. É inexaurível em sua riqueza fontal (CROATTO, 2003, p. 160). Quanto mais se medita com ele, mais admiráveis parecem os caminhos de Deus.

²Perícop²(περίκοπη, "ação de cortar em volta") designa tradicionalmente as pequenas unidades dos textos bíblicos (L'EPLATTENIER, 1993, p. 273).

1 O EVANGELHO DE LUCAS E O SEU CONTEXTO

Lucas principia seu evangelho informando que está escrevendo “para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído” (Lc 1,4). Lucas está escrevendo a Teófilo para que este não tenha dúvidas quanto àquilo que a tradição é (Lc 1,3; At 1,1). Teófilo não era, evidentemente, o único destinatário: Lucas tinha em vista um público bem vasto. Entretanto poderia ser útil colocar a obra sob o patrocínio de alguém altamente situado, talvez mesmo de um mecenas³, o que facilitaria a sua difusão. Segundo Carson (1997, p. 131), “o adjetivo provavelmente significa que Teófilo era uma pessoa de posição”.

Quando abrimos o evangelho segundo Lucas, não podemos nos esquecer de algo que o torna muito especial, diferente dos demais evangelhos: ele é a primeira parte de uma obra maior que se completa com os Atos dos Apóstolos (STORNIOLO, 2012, p. 9; THEISSEN, 2007, p. 92). “A dupla obra lucana une duas linhas de tradição, de resto distintas: o mundo da tradição sinótica sobre Jesus, e o mundo da missão paulina” (THEISSEN, 2007, p. 92). É bem possível que Lucas tenha escrito uma só obra que depois se separaria em Evangelho e Atos dos Apóstolos. Lucas e Atos têm como destinatários as comunidades paulinas da segunda geração, espalhadas especialmente pela Grécia, Macedônia e Ásia Menor (VASCONCELLOS, 1998, p. 13; THEISSEN, 2007, p. 71). Um dos elementos que nos fazem ver as comunidades helenistas como destinatárias é o fato de Lucas insistir no universalismo da missão de Jesus. Outro aspecto é a insistência em falar da cidade. Os destinatários, portanto, são comunidades urbanas onde há ricos e pobres de várias culturas (LOHSE, 2000, p. 113).

O Evangelho segundo Lucas quer trazer luzes sobre dois problemas fundamentais: por um lado, a consequência da diversidade de classe e de cultura e, por outro, confirmar a abertura da Boa Notícia a todos os povos.

³ Nos países de línguas neolatinas, indica uma pessoa dotada de poder ou dinheiro que fomenta concretamente a produção de certos literatos e artistas. Num sentido mais amplo, fala-se de mecenas para designar o incentivo financeiro de atividades culturais (Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Mecenas>>. Acesso em: 05 jun. 2014).

1.1 AUTOR, DATA E LOCAL

Cada evangelho surgiu numa comunidade específica, que conhecia quem era o seu autor ou os seus autores. Os nomes dos autores não constavam no texto porque não era preciso. Assim, circularam de forma anônima, mais ou menos, até o ano de 150 d.C, quando se começava a definir a lista dos livros considerados inspirados do Novo Testamento (STORNILO, 2012, p. 9). É nesse momento que os evangelhos foram atribuídos a Marcos, Mateus, Lucas e João. O nome Lucas é citado na carta de Paulo a Filêmon (v. 24), e aparece mais duas vezes, uma em Cl 4,14 e outra em 2Tm 4,11, que são cartas escritas por discípulos de Paulo.

Existem sete (BROWN, FITZMYER, MURPHY, 2011, p. 217; KÜMMEL, 1982, p. 182) testemunhas antigas principais sobre a autoria, data e lugar de composição do terceiro evangelho: “o Cânon Muratoriano, Irineu, O Prólogo ao Evangelho do final do séc. II, Tertuliano, Orígenes, Eusébio e Jerônimo” (KARRIS, 2011, p. 217). Destacam, portanto, que o autor foi Lucas, um sírio de Antioquia, médico, companheiro ou colaborador de Paulo. Comblin (1988, p. 62) descreve o autor do terceiro Evangelho como um “cristão que recebera uma alta formação grega”; provavelmente, foi um missionário itinerante como Paulo”; alguém que admira muito Paulo; que está evangelizando na “área das Igrejas de ascendência paulina”; apesar disso, tem poucas informações sobre Paulo e não parece ser alguém que tenha conhecido suas cartas.

A obra situa-se por volta dos anos de 80 a 85 d.C. Para a comprovação dessa data, é necessário que nos atentemos a algumas considerações internas de Lucas. Para tal, devemos analisar alguns fatos históricos, a saber: Lucas se baseou em Marcos, que foi escrito um pouco antes da Guerra Judaica de 66 a 70 d.C. Lucas 21,5-38 pressupõe que Jerusalém foi destruída; dessa forma, uma data posterior a 70 d.C. seria necessária. Lucas não demonstra ter conhecimento da terrível perseguição aos cristãos no final do governo de Domiciano (81-96 d.C.). Lucas não reflete a forte controvérsia que existia entre a igreja e a sinagoga depois da reconstrução do judaísmo pelos fariseus em Jâmnia (85-90 d.C.) (CARSON, MOO, MORRIS, 1997, p. 124; MORRIS, 1974, p. 13). Essas considerações nos levam a considerar os anos 80 a 85 para a obra de Lucas.

Quanto ao lugar, a obra lucana pode ter sido escrita na cidade de Antioquia da Síria, em Éfeso, em Corinto ou mesmo numa cidade da Grécia (VASCONCELLOS, 1998, p. 13). O mais importante, para nós é saber que surgiu numa cidade grande, sob o domínio do império romano e em comunidades fundadas por Paulo, compostas por estrangeiros e judeus-cristãos. As grandes cidades atraíam gente de todas as partes, que pensava nelas encontrar melhores possibilidades de sobrevivência, o que na verdade era uma ilusão, pois, nelas encontramos os aspectos e os conflitos principais da cultura, da política e da vida social da época. Nesse período o Império Romano se impõe pela força, pela violência e pela submissão de povos inteiros. Mais da metade da população das cidades controladas pelo Império Romano era composta de escravos, havia uma discrepância muito grande entre as classes sociais da época.

Quando foi elaborada a obra literária da comunidade de Lucas (Evangelho-Atos) já se tinha passado cerca de 20 anos da morte de Paulo. Mas os problemas que ele tinha enfrentado continuavam presente. Por outro lado, o cristianismo se encontrava então numa nova fase do desenvolvimento, época em que procuravam recuperar e preservar as memórias a respeito de Jesus para que servissem de estímulo à vida das comunidades, que já sentiam o cansaço e as dificuldades do caminho.

1.2 MENSAGEM E DESTINATÁRIOS

Lucas não escreveu o Evangelho sozinho. É provável que, ao escrever seu evangelho, Lucas tenha feito uso de Marcos e de uma fonte ou fontes que ele tinha em comum com Mateus, a denominada de fonte Quelle (Q). Esse pode ter sido um único documento, mas é mais provável que tenha sido um grupo de documentos, junto com dados não utilizados pelos dois outros, a saber, uma ou mais fontes escritas ou orais (a denominada de fonte L) (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 132). Lucas usa suas fontes de forma criativa e habilidosamente emprega os vários dispositivos literários para conectar as tradições e as fontes. Lucas faz alterações que melhoram o estilo de trechos de Marcos e provavelmente também de “Q”. Ele

não reescreve inteiramente esses trechos, mas retém o suficiente para percebermos que está empregando uma fonte.

Quando o evangelho segundo Lucas foi escrito já existia o evangelho segundo Marcos. Ele também foi lido e refletido na comunidade de Lucas. Não sabemos se ele já tinha a forma que encontramos hoje em nossas Bíblias. De qualquer maneira, ele serviu para a elaboração do evangelho da comunidade de Lucas. Esse dado não é apenas uma simples informação, mas revela algo de extrema importância: a comunidade de Lucas não se contentou em apenas ler e reproduzir aquele evangelho que veio da comunidade de Marcos. O evangelho não é feito para ser repetido nem petrificado. Evangelho é vida e quer falar para a vida, nas mais variadas situações. Daí que ele deve ser continuamente revisto e reapresentado, para que seja de verdade boa notícia. Não foi diferente no caso do evangelho da comunidade de Lucas. Escrito em outra região, alguns anos depois daquele da comunidade de Marcos, portanto, num contexto bem diferente, o texto do evangelho segundo Lucas não poderia ser mera reprodução do anterior. Ao mesmo tempo, ele recolhe a coleção de ensinamentos de Jesus do evangelho “Q” e os assume junto com muitos outros materiais provenientes de informações e tradições diferentes. O evangelho é, portanto, como um álbum de memórias de Jesus e seus primeiros seguidores e seguidores, organizado de acordo com as necessidades da comunidade de Lucas.

Portanto, fica claro que o evangelho foi escrito tendo em vista a vida da comunidade. Ele é uma espécie de retrato da comunidade, mas ao mesmo tempo indica os caminhos que ela deve trilhar para dar um testemunho adequado de Jesus. A própria introdução da obra (1,1-4) nos dá algumas indicações mais claras.

Lucas começa dessa forma a escrever o seu relato, no qual se pretende comunicar “sobre os acontecimentos que se cumpriram entre nós” (Lc 1,1). Entre os fatos que sucederam “entre nós” encontra-se para Lucas a vinda do Espírito, a vida e o testemunho da Igreja, a missão de Paulo entre os gentios. Por isso escreve uma segunda parte, precisamente o livro dos Atos.

Em primeiro lugar, o texto narra que a comunidade conhece outros relatos da vida e ação de Jesus, mas quem o escreveu julgou necessário elaborar um quadro mais preciso da realidade da comunidade. Em segundo lugar, o texto relata que a obra que se inicia foi fruto de muita investigação, como já relatamos. A seguir é mencionado o nome de Teófilo, que pode ser a pessoa para quem a obra é

dedicada. Entretanto o nome pode também indicar a realidade da comunidade, já que Teófilo significa “amigo de Deus”. Talvez tenhamos as duas coisas: uma obra pensada para animar a vida da comunidade e que é dedicada em especial a alguém. Essa dedicação tem uma finalidade clara: fortalecer a convicção e aprofundar a fé.

Fica claro, pois, que o Evangelho tem a finalidade de fortalecer a fé de quem já pertence à comunidade. Teófilo é alguém dessa comunidade para quem o relato foi pensado de maneira particular. No entanto foi escrito para servir como referência, como um sustentáculo para a vida da comunidade e para animar um testemunho sempre mais corajoso de Jesus ressuscitado, sempre presente, sempre desafiador.

Tendo como base alguns aspectos da situação vivida pela comunidade lucana, seus problemas e desafios, podemos nos perguntar pelas preocupações básicas que orientaram a elaboração da sua obra, o Evangelho e Atos. Pela forma como ela está organizada, podemos imaginar quais serão seus temas principais.

Não podemos ignorar este evangelho de Lucas, caso contrário, perderíamos uma parte importante – se não a mais importante – da tradição cristã primitiva, em que a figura e a mensagem de Jesus como esperança dos pobres tiveram um peso preponderante (SCHOTTROFF; STEGEMANN, 1981, p. 137, tradução nossa).

O fato de a obra da comunidade de Lucas se compor de dois volumes já é significativo. Recordemos ainda a forma um tanto “estranha” com que o livro dos Atos termina. Mesmo sabendo da morte de Paulo, que já tinha ocorrido há cerca de vinte anos, a comunidade de Lucas não a descreve, preferindo terminar o livro apontando para a continuidade: o testemunho vai sendo levado à frente, precisa ser levado adiante. Esse é um ponto fundamental. Ao contrário de outros grupos e textos cristãos, que esperavam um fim imediato da história e do mundo, com o regresso do Senhor Jesus, aqui temos a insistência na necessidade de se dar o testemunho, de se inserir na história, de transformar a sociedade, de interferir no contexto de sua realidade.

Segundo alguns autores como Morris (1974, p. 34) e Kümmel (1982, p. 186), a obra da comunidade de Lucas é marcada por uma ênfase universalista. Com isso se quer dizer que, no Evangelho e nos Atos, insiste-se muito que a ação de Jesus, que vem trazer a salvação de Deus, supera as barreiras, transpõe fronteiras e rompe limites. A mensagem de Jesus aponta para a salvação de Deus agindo a favor de toda humanidade e, de modo especial e preferencialmente, os excluídos e marginalizados da sociedade. Para Morris (1974, p. 34, grifo do autor), “Lucas

ênfatiza que a salvação se tornou presente em Jesus, com o uso frequente dos advérbios ‘agora’ e ‘hoje’. Em Jesus, o tempo da salvação chegou”.

Não se trata de um universalismo abstrato, que afirma a salvação de Deus para todo mundo indistintamente, sem colocar opções e exigências. A ação de Deus, diz o evangelho da comunidade de Lucas, não ignora que, na realidade concreta em que vive, existem tensões, conflitos, injustiças e preconceitos. Falar de ação de Deus que transpõe barreiras e limites significa reconhecer que ela se dirige, em primeiro lugar, àqueles grupos e àquelas pessoas considerados indignos ou incapazes de recebê-la. Para a comunidade de Lucas, isso tem nome e endereço muito claros: Deus age a favor dos pobres e pecadores(as), doentes e marginalizados(as). A missão de Jesus é confirmar essa boa notícia aos pobres, mostrar-lhes que Deus está agindo a favor deles. É por isso que a missão de Jesus ultrapassa as fronteiras estabelecidas.

Isso significa reconhecer que as opções de Deus são absolutamente inesperadas, fora dos padrões comuns. A ação e o olhar de Deus, sua sensibilidade e suas opções vão muito além do que podem imaginar as leis estabelecidas na sociedade e os preconceitos nela existentes. Jesus é o espelho desse modo de agir de Deus. Assim, surgem, com grande força expressiva, episódios como o da mulher que Jesus reconheceu e acolheu por seu grande amor, enquanto todos a rotulavam como pecadora (Lc 7,36-50). Dessa forma, devemos destacar que, no evangelho segundo Lucas, mais do que em outros, as mulheres têm presença marcante (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 426-33; RICHTER REIMER, 2005, p. 67-9). Isso é mais uma indicação do que significa a ação universal de Deus e de Jesus: ir aonde ninguém espera, alcançar quem sempre fica de fora, à margem.

Pode-se notar, também, como característica da comunidade de Lucas, uma consciência social bastante aguda. Ela é uma comunidade absolutamente sensível à realidade dramática que tornava sofrida e difícil a vida da maioria dos habitantes das grandes cidades da região. Entretanto, também tem consciência que essa realidade não é fruto do acaso, tem razões e causas muito precisas, que devem ser buscadas no mundo da política. Daí que outra ênfase do evangelho e dos Atos é mostrar como a mensagem de Jesus, sendo uma palavra para toda a humanidade, deve atingir também os espaços de poder, para que se abram à vida dos pobres (STORNILO, 2012, p. 10). No evangelho segundo Lucas encontraremos um forte eco para as

questões sociais degradantes da época. Notar-se-á a predileção pelos pobres, os humildes, pequenos, marginalizados, os pecadores públicos e as mulheres.

A decisão clara de Jesus de ir a Jerusalém, para o centro religioso e político de Israel, insere-se nessa perspectiva (Lc 9,51). Da mesma maneira deve ser entendido o apelo de Paulo para ser julgado em Roma, a capital do Império (At 25,11). É preciso criar espaços de liberdade para que a proposta do reino de Deus possa ser anunciada (At 28,30-31).

A comunidade de Lucas tinha como um dos seus grandes desafios a proclamação de que Deus se comunicou com seu povo através de Jesus, que foi morto por ordem dos romanos. Ela conhecia a propaganda oficial, que afirmava que o Império era a garantia da paz e da prosperidade. A palavra “evangelho”, que significa boa notícia, era muito utilizada para expressar vitórias militares ou acontecimentos marcantes na vida do imperador (nascimento, coroação). Alguns membros da comunidade poderiam estar influenciados por esse modo de pensar. Porém, o recado dado pela comunidade vai em outra direção, o evangelho é outro: a salvação não deve ser buscada no imperador.

Num contexto que afirma que a salvação vem pelo reconhecimento do poder do Império, mesmo que ele seja imposto por muita violência e exploração, a comunidade de Lucas proclama que a salvação vem por Jesus, nascido entre os pobres e ungido pelo Espírito Santo para levar a boa notícia a eles (Lc 4,18).

Já que o evangelho da comunidade de Lucas propõe a cada momento a revisão de critérios e de certezas, a conversão para outros valores, o reconhecimento de que a ação de Deus se dá das formas mais inesperadas, é possível compreender por que um “personagem” acompanha e inspira todo o desenrolar da narração, tanto no evangelho como nos Atos dos Apóstolos: o Espírito Santo. Ele é o grande responsável por esse caminho de salvação que a comunidade é desafiada a trilhar.

Com essas e outras preocupações a comunidade de Lucas indica sua compreensão do que deve ser a missão da comunidade cristã: junto aos pobres, pensando com e a partir deles novas relações no cotidiano e na sociedade. Esse desafio fica ainda mais claro quando os Atos aparecem na sequência do evangelho: a comunidade dá os primeiros passos no seguimento, avançando e ampliando os horizontes apontados pelo Mestre de Nazaré. Assim, o desafio não é o de repetir, mas o de criar, o de descobrir alternativas para se refazer, nas novas realidades,

aquilo que foi inaugurado por Jesus nas terras de Israel. Para Lucas, a libertação trazida e oferecida por Jesus deve ser entendida a partir da perspectiva da construção de uma “nova sociedade e uma nova história, onde a justiça produz partilha e fraternidade, de modo que todos possam ter acesso à liberdade e à vida” (STORNIOLO, 2012, p. 10).

1.3 ESTRUTURA DE LUCAS

Lucas, entre os evangelhos sinóticos, é o único a iniciar seu livro com um prólogo (Lc 1,1-4) no qual explica seu objetivo e o método seguido para levá-lo a termo. No início do livro dos Atos, um segundo prólogo, mais breve, referir-se-á ao primeiro (At 1,1-2). (GEORGE, 1982, p. 08).

No prólogo do evangelho, Lucas expõe seu pensamento a respeito das fontes por ele consultadas e os princípios que o nortearam na elaboração do seu trabalho, ou seja, os “fatos que se cumpriram entre nós”. Este prólogo foi escrito num grego impecável e redigido perfeitamente de acordo com os usos literários da época (KÜMMEL, 1982, p. 157).

O que vem a seguir é o evangelho. Lucas não é o primeiro a tratar deste assunto: antes dele, outros já o fizeram (Marcos). Ele se apoia, antes de tudo, na “tradição” daqueles “que desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da palavra” (Lc 1,2): os pregadores do Evangelho e, em primeiro lugar, os apóstolos.

Em seguida vem a indicação de seu método: informou-se “cuidadosamente” e esforçou-se por escrever “com ordem”. Percorrendo seu livro, vemos que se trata de uma ordem menos cronológica e mais didática, de uma exposição refletida sobre o acontecimento e o ensinamento de Jesus.

Finalmente, Lucas dedica seu livro a Teófilo (Lc 1,3; At 1,1) conforme o uso dos escritores helenísticos. Teófilo não era, evidentemente, o único destinatário: Lucas tinha em vista um público bem vasto. No entanto, poderia ser útil colocar a obra sob o patrocínio de alguém altamente situado, talvez mesmo de um mecenas, o que facilitaria a sua difusão.

Dessa forma, Lucas objetiva despertar plena confiança no conteúdo da pregação cristã em Teófilo (e nos leitores em geral), mediante a reprodução fidedigna das narrações da verdade contida no ensinamento cristão.

O principal assunto do evangelho de Lucas, como dos outros evangelhos, é a revelação de Deus em Jesus Cristo. De acordo com Kümmel (1982, p. 171), em Lucas há uma certa “ênfase na messianidade e no senhorio do Jesus terreno”, o que, por outro lado, não impede também de “acentuar os sentimentos de simpatia de Jesus”. Além desta ênfase nos sentimentos de simpatia de Jesus, chama atenção o fato de ser em Lucas, mais do que em Marcos e Mateus, que Jesus expressa o amor de Deus pelos desprezados deste mundo, tanto com as atitudes como com a sua mensagem. Assim, vemos expressa a simpatia para com: os pecadores, os samaritanos, as mulheres e tantos outros dos extratos sociais em situação de exclusão no contexto do Evangelho segundo Lucas.

Entretanto, Lucas não abandona a tradição. Ao contrário, situa-se conscientemente na linha que se apoia nas testemunhas oculares (os apóstolos) e nos próprios ministros da palavra. Além disso, adverte que já tem havido outros autores que quiseram traçar-nos um relato dos fatos sucedidos (Lc 1,1). Com isso refere-se, ao que Mc e ao chamado documento Q, no qual, segundo uma hipótese provável, exprimiam-se sentenças de Jesus que Mateus também conheceu.

O que Lucas oferece não é tanto a teologia de um plano secreto da história da salvação, mas antes a narrativa considerada por um grupo religioso como base de sua identidade. Para ele é importante: este grupo é o Israel restaurado (THEISSEN, 2007, p.89).

Como mencionamos, Lucas tem grande habilidade para escrever. Ele conhece e emprega muito bem as regras literárias do seu tempo. A sua preocupação é apresentar, de maneira ordenada e clara, os acontecimentos a respeito de Jesus desde as origens. Por meio de seu escrito, a pessoa que lê é transportada para o contexto e o tempo de Jesus na Judeia e na Galileia.

O evangelho de Lucas pode ser dividido em três partes (GEORGE, 1982 p. 15; LÄPPLE, 1980, p.139):

1. A atividade de Jesus na Galileia (Lc 4,14-9,50).
2. A viagem para Jerusalém (Lc 9,51-19,28).
3. Em Jerusalém (Lc 19,29-24,53).

Olhando o conjunto do evangelho de Lucas acerca das atividades de Jesus, podemos perceber que há uma organização geográfica cujo percurso é a Galileia, o caminho, ou a subida para Jerusalém, e a cidade de Jerusalém.

Na primeira parte, Lucas relata Jesus atuando na Galileia. Impulsionado pelo Espírito, Jesus parte de Nazaré para Cafarnaum (Lc 4,31), anuncia a palavra de Deus à margem do lago da Galileia (Lc 5,1), percorre cidades e aldeias (Lc 5,12; 8,1), sobe à montanha para orar (Lc 6,12), anuncia num lugar plano (Lc 6,17), retorna a Cafarnaum (Lc 7,1) e, em seguida, vai para Naim (Lc 7,11).

Entrando, na segunda parte, Lucas relata a viagem de Jesus para Jerusalém. E no caminho Jesus ensina a seus discípulos o amor ao próximo, a importância de ouvir e praticar a palavra, o valor da oração, o cuidado com a administração dos bens, a misericórdia e a atenção especial para com as pessoas marginalizadas. Em vários momentos, o autor reforça que Jesus está de viagem para Jerusalém (Lc 9,51.53; 13,22-23; 17,11; 19,11.28.41).

Na terceira parte, Jesus, chegando à Jerusalém, entra no Templo e enfrenta as autoridades judaicas. “Minha casa será uma casa de oração. Vós, porém, fizestes dela um covil de ladrões” (Lc 19,45-46). Jesus permanece na cidade até o fim de sua vida. Aí vive o mistério de sua paixão, morte e ressurreição.

A estrutura do evangelho segundo Lucas nos revela um Jesus comprometido com as pessoas marginalizadas e excluídas da história de seu tempo. Jesus assume o compromisso com a justiça até o fim, sem recuar. Esse fato o leva à condenação de cruz pelo sistema sociopolítico, econômico e religioso da época.

2 AS COMPLEXAS RELAÇÕES NO TEXTO DE LUCAS 7,36-50

No ambiente em que Lucas foi composto, muitas são as forças que se manifestam, ora se entrelaçam, ora estão em contradição. Verifica-se dessa forma um campo minado no que tange às relações estabelecidas.

Na perspectiva da releitura do evangelho de Lucas, de modo especial, a perícopes da “mulher pecadora” (Lc 7,36-50), ora mencionado como objeto de estudo desta pesquisa, devemos analisar as complexas relações que aparecem no texto em destaque e elencar autores e autoras que debruçaram sobre o esse assunto para ampliar o leque de debate sobre ele, contribuindo, assim, para a elaboração de novos conceitos e atitudes que nos levarão à compreensão mais acurada da realidade bíblica daquela época, bem como a uma melhor compreensão para o contexto atual da nossa história.

Buscaremos evidenciar aqui o movimento ou os movimentos que surgem em torno desse episódio, assim como seus desdobramentos. Contudo, analisaremos as atitudes e os gestos de Jesus que, talvez de forma involuntária, nos permitam supor que d’Ele surgiu um movimento de renovação intrajudaico e com características de profetismo e superação das estruturas sociopolíticas, econômicas e religiosas vigentes, estabelecendo, assim, novos critérios para as relações sociais, tornando-as mais humanas e afetivas, com retoque de compaixão e misericórdia.

De modo específico faremos uma análise de dois grupos marcantes que figuram como personagens centrais na trama desenvolvida na perícopes em investigação: os fariseus, representados pela figura de Simão, o anfitrião daquela refeição em casa da qual Jesus havia sido convidado para participar, e as mulheres, representadas pela figura da mulher já caracterizada de forma excludente como pecadora ou prostituta, na maioria das mentalidades androcêntricas da época.

O fio condutor de toda essa trama e suas complexas relações será o amor e a misericórdia que Jesus com seus gestos demonstrou a todos os comensais presentes na casa de Simão.

2.1 JESUS E SEU MOVIMENTO

Os estudos de sociologia histórica do Novo Testamento que se multiplicam nesses últimos anos mostram que Jesus não pode ser isolado de determinados grupos religiosos e políticos no judaísmo – como, por exemplo, os fariseus, os essênios e os zelotas – e, sobretudo, não pode ser separado dos seus primeiros seguidores. São eles os portadores das mais antigas tradições sobre Jesus que podemos discernir nas camadas primitivas da tradição sinótica.

Por outro lado, a crise social da Palestina determinou não só a mensagem de Jesus, mas também o papel que seus discípulos e seus adversários lhe atribuíram.

A pesquisa histórica nos permite afirmar que “Jesus foi um desses judeus que começaram, durante a primeira metade do primeiro século, a proclamar a vinda do Reino de Deus de uma maneira toda especial e rica de consequências” (SCHOTTROFF; STEGEMENN, 1981, p. 10). Ele foi o iniciador de um movimento agregando judeus pobres, cujas possibilidades de existência e chances de sobrevivência eram bem reduzidas. Anunciando para eles a vinda do Reino, Jesus foi também, desde o começo, o símbolo da esperança dos pobres.

Os Evangelhos são produtos da história do “movimento de Jesus”: mais do que coleções de palavras do Jesus histórico, eles descrevem experiências feitas no seguimento de Jesus durante as diversas etapas históricas do cristianismo primitivo. Essas experiências foram retratadas em diversas fases da tradição oral e da composição literária que resultaram na redação final dos Evangelhos e outros livros do Novo Testamento. Cada etapa histórica do “movimento de Jesus” corresponde a uma fase da constituição do texto e da sua transmissão.

O movimento de Jesus surgiu em uma determinada época histórica, em um contexto específico. Neste contexto, vai agir influenciado e influenciando a sociedade judaica a qual estava inserido. Na Palestina, o cenário político se encontrava de certa forma tranquilo, pois as legiões romanas garantiam o exercício dos governos no Império. Havia, porém, um processo de mudanças socioeconômicas. Segundo Theissen (2007), catástrofes naturais, superpopulação, concentração de riqueza e sistemas tributários concorrentes foram as causas das mudanças socioeconômicas. Essas mudanças acarretaram uma crescente massa

de camponeses pobres, principalmente na região da Galiléia, lugar em que Jesus permaneceu o maior tempo de sua vida.

O movimento de Jesus surgiu na Palestina num momento difícil, não tanto no plano político – pois havia uma relativa calma no cenário político entre 26 d.C e o período de imediato antes da guerra judaica de 70 d.C –, mas sim no plano social. A pobreza era a marca da vida das imensas maiorias do povo, sobretudo dos camponeses da Galiléia no norte do país, os camponeses sem terra, chamados em aramaico '*amha'aretz*' (gente da terra) (HOORNAERT, 1994, p.45).

A economia da Palestina era essencialmente agrícola. Todavia, na sua capital, Jerusalém, a economia girava em torno do Templo, pois pagava bons salários para a população. Jesus, por realizar uma dura crítica ao Templo, foi condenado e morto pelas lideranças da época. A Palestina estava sob o jugo do Império Romano, que penetrou com sua cultura e seu modo de viver com o governo de Herodes, O Grande (47-4 a.C.). Com Herodes, houve uma concentração de terra. Os romanos, com o apoio de Herodes, distribuíram as terras entre si, e os camponeses que ali habitavam tornaram-se seus empregados.

O contexto social da Palestina era de tensão. Havia um pequeno grupo que possuía a maioria das propriedades, porém, a maioria da população tinha como única alternativa submeter-se ao trabalho assalariado.

Havia outra tensão entre a elite dos judeus que produziam em suas terras e os romanos que cobravam impostos. A tensão se dava pela alta taxa de impostos que os produtores rurais deviam pagar ao Império. A carga de impostos era tão dura que os pequenos agricultores, endividados, precisavam vender suas terras para pagar a dívida, tornando-se empregados, pois um imposto era cobrado pelo fiscal do império, outro pelo sacerdote do Templo e um terceiro pelo cobrador da casa de Herodes.

Esse movimento de Jesus – que se tornou um fenômeno palestinese com irradiação para as regiões sírias adjacentes (HOORNAERT, 1994, p. 45; THEISSEN, 2007, p. 11) num momento difícil de instabilidade, sobretudo na área social em que a pobreza imperava, tornando a vida da maioria do povo, sobretudo dos camponeses da Galiléia no norte do país, difícil e muito sofrida – se aproxima de outros movimentos que se posicionavam contra o Templo. Em razão disso, Jesus foi morto, ou seja, por ter feito duras críticas ao Templo e anunciar um novo Israel em que Deus é o seu único Senhor.

Theissen (2007, p. 32) decreve o movimento de Jesus como um movimento que “se caracteriza por uma grande liberdade diante de ritos, leis e regulamentos. Jesus insistia na disposição interior, não tanto nos comportamentos exteriores”.

Por isso, falar do movimento de Jesus é falar sobre um movimento de renovação do judaísmo que faz parte da história judaica do primeiro século antes de Cristo, que “se constrói a partir da periferia, reúne gente trabalhadora, simples e pobre, agrega homens, mulheres e crianças, organiza acolhida e partilha a partir do pouco que se tem à disposição” (RICHTER REIMER, 2012, p. 20).

É característica peculiar deste movimento de Jesus um profetismo que denunciava as injustiças religiosas e políticas da época; um resgate de tradições sapienciais que contribuíam para uma espiritualidade integral e integradora e um messianismo que possibilitava ao povo compreender que muitas promessas judaicas se cumprem em Jesus por meio de sua práxis crítico-libertadora.

É na construção desse movimento de renovação que Jesus e seu grupo se colocam em movimento interno e externo. Concepções e normas vão sendo questionadas e relidas, outras interpretações são ouvidas, novas situações são incluídas... O caminho vai se fazendo ao caminhar, sempre na fidelidade ao amor e à justiça de Deus, que não permite nenhum tipo de atentado contra a dignidade humana, pois isso seria transgressão à sua santa vontade (RICHTER REIMER, 2012, p. 21).

Jesus, o “Filho do Altíssimo”, o “Salvador”, o “Cristo Senhor”, cuja mãe se chamava Maria e era da mesma aldeia de Nazaré na Galiléia, oferece uma nova proposta de sociedade, um novo jeito de ser e de se relacionar com as pessoas. Sua prática foi viver com os pobres, doentes e excluídos. A esse homem Jesus de Nazaré, o Galileu, recorriam muitas pessoas doentes, pobres, excluídas pelo modelo de sociedade e pela religião existentes na época, e nele vislumbravam uma luz, uma nova possibilidade de ser e de viver. Jesus não trabalhou sozinho. Suas palavras, seus gestos, seus ensinamentos dados com autoridade, seu convite atraíam a si seguidores e seguidoras, em sua maioria, camponeses, pescadores, artesãos, homens e mulheres que depositaram nele sua fé e sua esperança. Deixando sua família e seu trabalho, seguiam-no, e com ele se comprometiam a viver uma vida nova, a estabelecer novas relações, de acordo com os valores do Reino que ele anunciava. “Jesus altera conscientemente os costumes, deixando que algumas o sigam” (JEREMIAS, 1983, p. 494).

O movimento de Jesus não está isolado da realidade dos anseios de libertação de sua época. Por isso, segundo Richter Reimer, falar de cristianismo primitivo é falar do movimento de libertação judaico-cristão que abrange tanto o movimento de Jesus quanto as comunidades cristãs dentro e fora da Palestina até o século II.

Nas distintas origens deste movimento chamado cristianismo primitivo devem ser observadas, as diferenças particulares de cultura e etnia, sem esquecer-se, porém, de apreciá-las todas dentro de um só sistema de poder que se estendia sobre todo o mundo daquele tempo. Elas devem ser, portanto, vistas e levadas a sério dentro e a partir das realidades da Pax Romana que, imposta aos povos subjugados, exercia domínio sobre as pessoas em todos os níveis da vida (RICHTER REIMER, 1995, p. 46).

Ainda seguindo o pensamento de Richter Reimer (1995), podemos perceber que o cristianismo não tem uma origem única em seus primórdios, mas cada comunidade tem sua maneira de interpretar os ditos e feitos de Jesus. De acordo com suas dificuldades, com os questionamentos que vão surgindo, com sua realidade sociopolítica, econômica e cultural, com a visão de mundo, com a expectativa de Messias que cada comunidade ou movimento tinha, cada comunidade foi elaborando sua própria teologia, e assim foram surgindo os diferentes tipos de cristianismo.

O cristianismo primitivo não parte de uma origem única, mas vem de diferentes origens culturais e sociais das pessoas que crêem em Jesus como o Messias judeu tão esperado. Há problemas em relação às expectativas das pessoas que seguem a Jesus. Problemas culturais, teológicos e de gênero, detectados a partir da práxis da vivência de fé e de afirmações contraditórias dentro de escritos neotestamentários. Há problemas internos a serem enfrentados e 'resolvidos'. E simultaneamente há problemas externos como insultos, perseguições e tentativas opressoras de fazer pessoas cristãs negarem sua fé, que também devem ser 'atacados' (RICHTER REIMER, 1995, p.46).

O movimento de Jesus, de acordo com Theissen (2007, p. 11) e Hoornaert (1994, p. 36), teve, em sua primeira fase, os carismáticos itinerantes que iam de cidade em cidade fundando comunidades e anunciando a Boa Nova pregada por Jesus. O segundo momento do movimento de Jesus se dá após a sua morte que, de acordo com Theissen (2007, p. 24), surge da emergência de se formar autoridades locais, isto é, as comunidades fundadas pelos carismáticos itinerantes faziam surgir de si mesmas uma autoridade.

Nesse movimento, muitas são as mulheres, discípulas, que seguem a Jesus da Galiléia até Jerusalém, onde o poder político, econômico e religioso o condena e mata.

No movimento de Jesus, a mulher vê resgatada sua dignidade, gerada pelos questionamentos das velhas estruturas patriarcais e do pensamento androcêntrico que as subjugara ao longo da história. A prática de Jesus se nos revela um tanto quanto inovadora e até mesmo chocante. “Jesus [coloca] sinais libertadores para a vida das mulheres numa sociedade patriarcal” (RICHTER REIMER, 1985, p. 58). Apesar de não haver deixado nenhum ensinamento formal a respeito desse problema, a atitude de Jesus para com as mulheres é tão incomum no contexto religioso da época que chega a surpreender até os seus discípulos (PALLARES, 1992, p. 91-7).

Jesus inaugura uma experiência do Reino que recupera as pessoas restituindo-lhes sua integridade e sua dignidade. “Assim, mulheres silenciadas e tornadas invisíveis pela tradição voltam a falar e recebem de volta seu rosto e valor históricos” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45).

Jesus estabelece novas características à comunidade mediante igualdade e participação de homens e mulheres no movimento cristão. Dessa forma, o movimento de Jesus se insere num movimento mais amplo que é o “movimento de libertação judaico-cristão [o qual se insere também o movimento das] comunidades cristãs dentro e fora da Palestina até o século II” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45). Jesus se posicionou contrário à opressão e marginalização da mulher, bem como dos outros excluídos (cegos, coxos, paralíticos, mudos, leprosos e pecadoras públicas, cf. Lc 5,18-20; 7,48). “Ele veio chamar os que se sentem pecadores como [a mulher ‘pecadora’ em Lc 7,36-50], não os que se creem justos como o fariseu” (CONTI, 2003, p. 61).

Jesus não apenas convive, mas acolhe os desprezados pela religião e pelo sistema político da sua época e promove vida nova para eles. Ele oferece um novo modo de convivência humana, acolhe como irmão e irmã os que eram renegados e rotulados.

Jesus vive uma práxis libertadora, superando as imposições legalistas do mundo judaico, estabelecendo novas relações.

Com sua gente, Jesus também percebia e vivenciava situações de alegria e angústias, preocupações e dúvidas. [...] Certamente ele refletia e

conversava com seus familiares e amigos a respeito de como e o que poderia ser feito para viver ou transformar as situações e condições de vida e/ou morte que faziam parte de sua cultura ou que lhes eram impostas por sistemas de dominação externos (RICHTER REIMER, 2012, p. 19).

O movimento de Jesus evidenciava de forma contundente a tensão entre uma teocracia pretendida em oposição à aristocracia factual, uma vez que, no âmago desses movimentos teocráticos, estava a radicalidade do Reino de Deus, ou seja, proclamavam a iminência do Reino de Deus. Theissen (2007, p. 52) explica que esse movimento teocrático é o governo de Deus, o qual significava o fim de todo outro governo, inclusive de romanos e sacerdotes.

Se uma sociologia do movimento de Jesus é possível ou não, depende das fontes e das informações sociologicamente relevantes que elas contenham. Segundo Theissen (2007, p. 13), “para o movimento de Jesus as fontes mais importantes são os evangelhos sinóticos, e para o mundo contemporâneo judaico a fonte mais instrutiva é a obra historiográfica de Flávio Josefo”. Ainda segundo Theissen (2007, p. 11), “uma sociologia do movimento de Jesus tem como tarefa descrever o comportamento típico entre as pessoas do movimento de Jesus e analisar sua intenção com toda a sociedade judaico-palestinese”.

Jesus se relaciona com todos, não só com os rejeitados, no entanto, não compactua com o perfeccionismo farisaico nem com suas atitudes mesquinhas e limitadas.

2.2 JESUS E OS FARISEUS

Antes de qualquer referência acerca dos fariseus (MACKENZIE, 1983, p. 339-40), é necessário destacarmos que foi graças ao cumprimento rigoroso da lei que o judaísmo sobreviveu após a catástrofe de 70 d.C, em que a comunidade judaica da Palestina foi destruída pelos romanos.

O nome “fariseu” deriva muito provavelmente do hebraico *p’erushim* ou do aramaico *p’erishajja*, que quer dizer “separados” (LOHSE, 1983, p. 339). Possivelmente, receberam esse nome pela primeira vez de outras pessoas por terem se afastado do seu ambiente social para evitar o contato com toda impureza, formando, assim, a comunidade santa de Deus. O nome tornou-se usual, visto que

salientava corretamente o traço essencial do movimento farisaico. Portanto, como os demais grupos do judaísmo, os fariseus eram uma escola filosófica.

O início do movimento farisaico remonta ao tempo dos macabeus, quando era necessário defender a fé judaica contra a alienação helenista (LOHSE, 2000, p. 70; MACKENZIE, 1983, p. 339).

Os fariseus formavam comunidades estáveis nas quais era possível seguir corretamente as prescrições da Lei. A observância escrupulosa das prescrições da pureza cultural e do mandamento do dízimo tornou-se um dever essencial para todos os membros da comunidade farisaica. Não somente os sacerdotes e levitas, mas também todos os fariseus deviam seguir na vida cotidiana os mandamentos veterotestamentários referentes à pureza sacerdotal exigida. Quem tinha contato com algo impuro (cadáver ou animal morto) ou sofria de secreção corporal perdia com por causa disso a pureza cultural. Para reconquistá-la, a pessoa devia submeter-se ao banho de purificação e, em certos casos, também aguardar certo prazo, antes de ser considerada de novo pura. Por isso, os fariseus lavavam as mãos antes de cada refeição, para rezar de mãos limpas e, desta maneira, comer juntos. Não cuidavam somente da pureza do homem, mas também dos instrumentos e louças que usavam.

Além dessas obrigações, existiam exercícios piedosos adicionais como o jejum voluntário, observado duas vezes por semana (segunda e quinta), mesmo durante as horas de calor, a fim de fazer penitência e rezar pela salvação de Israel. Portanto, o conhecido fariseu da parábola não se vangloria, apenas menciona aquilo que de fato faz: “Jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos” (Lc 18,12). No Talmude, transmite-se uma oração do primeiro século d.C. obrigatória para o judeu piedoso e muito semelhante às palavras do fariseu ao ver o publicano no Templo:

Agradeço-te, Senhor, meu Deus, porque me fizeste partícipe daqueles que se sentam na casa do ensino e não daqueles que se sentam nas esquinas das ruas; pois eu saio cedo, e eles saem cedo; eu saio cedo para encontrar-me com as palavras da Lei, e eles saem cedo motivados por coisas vãs. Eu me esforço e recebo a recompensa, eles se esforçam e não recebem recompensa. Eu corro, e eles correm: eu corro rumo à vida do mundo futuro, e eles correm para a fossa da ruína” (LOHSE *apud* TALMUDE BABIL., Berakot 28b, 2000, p. 72).

Portanto, o fariseu resume todos os afazeres e experiências de vida em palavras de agradecimento a Deus, pelas quais, porém, distancia-se dos outros que não vivem conforme a Lei.

As comunidades farisaicas compunham-se de alguns sacerdotes, mas principalmente de leigos, artesãos, camponeses e comerciantes, residentes não somente na cidade, mas também no campo, na Judéia e na Galiléia (LOHSE, 2000, p. 72). Reuniam-se para refeições comunitárias, porque assim podiam observar melhor o mandamento da pureza (Lc 7,36; 11,37). Se possível, um fariseu só comprava de um companheiro, pois assim teria certeza do pagamento do dízimo das mercadorias, conforme as prescrições. Segundo Lohse (*apud* JOSEFO, 2000, p. 72), a comunidade dos fariseus era de aproximadamente 6.000 mil membros. Apesar de ser um número pouco expressivo em relação ao contingente total dos judeus, a influência dos fariseus era grande, principalmente por causa dos escribas que dirigiam às comunidades farisaicas, estudavam a Lei de Moisés e discutiam sua interpretação. Conheciam a tradição oral e sabiam relacioná-la com a Lei escrita. Por suas atitudes, formavam o exemplo normativo para o aluno da Lei e, por isso, desfrutavam de grande prestígio entre o povo. Veneravam os túmulos dos profetas e cuidavam dos monumentos dos justos (Mt 23,29). Dessa maneira, uniam piedade popular à grande estima pela tradição.

Concebiam o judaísmo como uma religião centrada na observância da Lei e interpretavam as suas obrigações da maneira mais rígida. O Israel sob a Lei que os fariseus concebiam era uma teocracia, uma religião nacional, embora sua concepção fosse apolítica. Eles se opunham aos últimos monarcas asmoneus e a Herodes, a despeito do fato de que esses monarcas eram judeus ou, no caso de Herodes, não estrangeiros como Roma, pelo fato de que esses monarcas se opunham à lei, seja em sua concepção do estado-nação judaico seja em sua maneira de vida de governo (MACKENZIE, 1983, p. 339).

Os fariseus afastavam-se das pessoas ignorantes da Lei e das que não a observavam evitando relações com elas. Guardavam distância sobretudo dos publicanos e pecadores, considerando escandaloso que um judeu piedoso se sentasse à mesa com eles, na medida em que os publicanos prestavam serviço ao poder dominante pagão que arrendava as alfândegas. Tentavam tirar o máximo possível desse cargo e transgrediam inescrupulosamente os regulamentos oficiais, se disso resultasse vantagem para eles. Como um pecador disposto a converter-se,

havia de reparar toda a injustiça cometida. Conforme os fariseus, um publicano não poderia fazer penitência por ignorar quantas pessoas enganara. Também se consideravam pecadores aqueles que por profissão entravam em evidente conflito com a Lei. Esse era o caso das prostitutas, dos homens arruinados e dos publicanos, colaboradores dos pagãos.

Na vida e na ação, os fariseus dedicavam-se a seguir a Lei de Deus, considerando-se a comunidade do autêntico Israel. A parte mais importante dos livros canônicos para eles era a Lei. Do seu ponto de vista, não somente os mandamentos escritos, mas igualmente as prescrições oralmente transmitidas e desenvolvidas pela tradição, continham as instruções dessa Lei. Por isso, a “tradição dos antigos” era para os fariseus um testemunho da vontade divina idêntico à Escritura. Os fariseus procuravam adaptar o entendimento dos mandamentos divinos ao seu tempo, encontrando regulamentos práticos para sua observância. Esforçavam-se, por exemplo, para adaptar as prescrições do sábado mais à realidade, facilitando seu cumprimento: havendo perigo de vida, o sábado, excepcionalmente, podia ser inobservado em favor da ajuda à pessoa em necessidade. E com a declaração dos pátios de diversas casas como área comum tornou-se possível ampliar os limites da área dentro da qual se podia transportar alguma coisa durante o sábado.

Como os fariseus pretendiam orientar sua vida conforme o tempo vindouro e cumprir a justiça exigida pela Lei, evitavam escrupulosamente as infrações da Lei. Fizeram um “cerco ao redor da Lei” para não cometer um erro por acaso. Anteciparam o descanso do trabalho antes da noite do sábado para santificar o sábado com toda a certeza e com todos os cuidados, dedicando-se ao Deus de Israel. Para reparar os pecados cometidos de vez em quando também pelos piedosos, os fariseus aumentavam as boas obras através dos exercícios piedosos suplementares. As infrações e culpas podiam ser compensadas com essas obras, a fim de serem, finalmente, declarados justos por Deus. Os fariseus davam esmolas aos pobres (Mt 6,2) e procuravam agir na oração e na ação conforme a vontade de Deus para agradar-lhe.

Os fariseus, como a maioria dos movimentos de renovação intrajudaico, eram contrários a aristocracia dos saduceus (MACKENZIE, 1983, p. 339). Questionavam a legitimidade e as ações deste grupo ante os romanos. Tinham um ideal de pureza e santidade aplicado não somente aos sacerdotes, mas também aos

leigos, o que os assemelhavam a outros grupos na intenção de viver um ideal de pureza e santidade, como exige a Torá. Porém, distanciavam-se de outros grupos na interpretação deste ideal. Desprezavam o povo da terra, os ignorantes que não conheciam a Lei nem se importavam com os esmeros da observância farisaica. Os evangelhos aludem diversas vezes ao exclusivismo orgulhoso dos fariseus.

De acordo com os evangelhos, os fariseus jejuam e fazem orações (Lc 5,33), pagam o dízimo sobre todos os produtos que colhem (Lc 11,42) e se consideram justos diante de Deus (Lc 16,15), elementos presentes na oração do fariseu no templo.

O quadro que os evangelhos apresentam é coerente e não exagerado. A hostilidade (MACKENZIE, 1983, p. 339) dos fariseus para com Jesus aparece desde o começo dos relatos do evangelho e parece ter se originado do temor dos fariseus de que Jesus ameaçasse sua posição de chefes espirituais.

Nos evangelhos, os fariseus vigiam Jesus muito de perto para encontrar alguma falta nele; tentam armar-lhe laços para apanhá-lo numa resposta errada, e propõem-lhe questões acerca da interpretação da Lei e sobre argumentos da fé judaica. Escandalizam-se com a conduta de Jesus, sua ligação com os publicanos e pecadores, sua negligência na observância do sábado, suas curas no sábado e sua negligência para com as abluções rituais. Segundo Lohse (2000, p. 74):

A pregação e as ações de Jesus encontraram a firme rejeição dos fariseus. Em certos aspectos, Jesus estava muito próximo dos fariseus, como, por exemplo, no tocante à expectativa da ressurreição dos mortos e à proclamação da penitência e da conversão. Mas como podia ele manter comunhão com publicanos e pecadores (Mc 2,23-3,6; Lc 7,36-50; Lc 15,1ss), infringir arbitrariamente as prescrições do sábado e descuidar-se do mandamento da pureza (Mc 7,1-5)? Jesus acusa os fariseus de serem hipócritas nos seus esforços pela justiça, porque consideram o seguimento exterior da Lei (Lc 11,39-43), mas não conhecem a pureza do coração. Mesmo que paguem religiosamente o dízimo, esquecem-se da exigência importante de pertencer totalmente a Deus, sem estar divididos. Em virtude de sua vida piedosa, mostram-se muito autoconfiantes, desprezam os perdidos e acham que podem reivindicar perante Deus a declaração de justos (Lc 18,9-14).

Na perícopa de Lc 7,36-50, Simão, o fariseu, é apresentado inicialmente como “um fariseu” que convidou Jesus a “comer com ele” (v.36). Este convite nos remete ao texto anterior, em que Jesus se queixa dos seus contemporâneos que o acusavam de comilão e bebedor, amigo de publicanos e pecadores (Lc 7,34). Embora Simão não se considerasse publicano nem pecador, admitiu convidar Jesus

a partilhar de sua mesa, o que representa uma abertura em relação a outros colegas fariseus.

No entanto, o fariseu não modifica o seu jeito de ser com a presença de Jesus: pouco observa; homenageia-o pouco; recebe-o mal, da boca para fora. O fariseu é mesquinhez e isolamento.

A atitude do fariseu denota mais do que uma postura, isto é, uma estrutura (pré)dominante. Conforme Storniolo (1992, p. 82):

O fariseu faz o julgamento, pensando que se Jesus fosse mesmo um profeta saberia quem era aquela mulher, e não permitiria o seu gesto. [Dessa forma], o fariseu se julga justo e é arrogante a ponto de infringir as regras da boa educação.

No entanto, Simão não se mostra um bom anfitrião, já que ele deixa de cumprir o ritual de hospitalidade devido a Jesus (lava-pés, ósculo da paz, unção com óleo perfumado). Ao contrário da mulher, ele se mostra reticente e indeciso.

Chama-nos a atenção aqui a mentalidade patriarcal que [...] estabelece oposições e hierarquias entre as pessoas. Neste ponto, Simão corresponde a esse perfil julgador: condenara de uma vez por todas a mulher e ficara à espera da reação de seu hóspede para classificá-lo: puro ou impuro; santo ou pecador; profeta ou impostor. Conforme o texto, o fariseu não verbalizou seus pensamentos, mas deixou-os transparecer de algum modo, tanto que Jesus captou (CAVALCANTI, 2010, p. 224-5).

O fariseu, fiel observante da Lei, não consegue ver os gestos de amor realizados pela mulher, mas apenas a sua condição de pecadora, e ainda recrimina a atitude de Jesus, que acolhe o gesto de carinho da mulher sem resistência alguma.

2.3 JESUS E AS MULHERES

Para melhor compreender o modo pelo qual Lucas enfrenta este tema e sobretudo para que se torne mais claro o sentido do agir de Jesus evidenciado nos textos evangélicos, faz-se necessário, antes de tudo, esclarecer qual era o quadro social e histórico no qual vivia a mulher no tempo de Jesus (COLAUTTI, 1998, p. 91).

Para analisar a relação que Jesus estabeleceu com as mulheres (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004. p. 422-33), bem como sua participação no surgimento das primeiras comunidades cristãs, propomos um aprofundamento sobre os costumes e a realidade da sociedade judaica e greco-romana no século I d.C., pois é necessário conhecer o chão em que estas comunidades viveram e fizeram a experiência do seguimento de Jesus como discípulas.

2.3.1 A MULHER NO CONTEXTO DO JUDAÍSMO

Na sociedade israelita, como em todo o Oriente Médio, a estrutura social era patriarcal e as mulheres estavam sujeitas à Lei Judaica com suas prescrições de pureza e impureza. No tempo de Jesus essa situação em nada havia sido mudada.

Ao se referir às formas de vida de mulheres no cristianismo primitivo, Schottroff (2008, p. 170) comenta:

O direito patriarcal e a consciência patriarcal definem mulheres através dos proprietários de sua sexualidade: o pai como o senhor da virgem, o marido como o senhor da esposa [...]

Para poder entender a história de mulheres no cristianismo primitivo, é necessário considerar, além dos lado legal e ideológico, também os lados social e econômico das condições patriarcais: nesse sistema, a mulher emancipada e não casada é obviamente uma realidade, mas é considerado 'normal' que ela se case – antes da puberdade – e dê à luz filhos homens, tão cedo quanto fisicamente possível. A pressão social sobre mulheres de parir filhos homens é o teor básico das tradições bíblicas referentes a mulheres estéreis (SCHOTTROFF, 2008, p. 170).

A sociedade continuava patriarcal e, na família, o homem era o senhor da mulher e dos filhos, principalmente das filhas. A mulher era considerada inferior ao homem e em tudo dependente dele. Não participava da vida pública, salvo raras exceções. A mulher e as crianças eram consideradas bens e patrimônio do “pai de família”.

Os judeus do século I e II d.C rezavam uma oração que traduzia bem a consciência que eles tinham de sua superioridade religiosa. Agradeciam a Deus por não terem nascido pagão, escravo ou mulher.

A situação religiosa era um reflexo da sociedade patriarcal, pois a religião judaica era uma religião de homens, altamente excludente e discriminatória em

relação às mulheres. No Templo e nas sinagogas, o lugar da mulher era separado do lugar dos homens. A mulher era, em tudo, considerada inferior ao homem. Ela mulher não recebia instrução religiosa por ser considerada ignorante e incapaz de aprender e compreender a Lei.

A mulher não podia servir de testemunha num tribunal por não ter direitos jurídicos e porque o seu testemunho não era valorizado por considerarem-na uma pessoa inclinada à mentira e à leviandade. Muito menos ela podia atuar como juíza.

Na Judéia, as mulheres fiavam a lã e na Galiléia fiavam o linho. Era determinada a quantidade mínima que ela deveria fiar ou tecer por semana, quantidade que era reduzida se ela amamentasse um filho de menos de dois anos.

Além do que já esboçamos acerca da situação das mulheres no contexto judaico, devemos destacar também que esta sociedade em evidência sofreu alterações significativas ao longo da história que ora foram positivas ora negativas.

Nesse sentido notaremos que a situação da mulher variou muito de acordo com o contexto histórico, social, político e religioso. Várias matriarcas marcaram sua presença na tradição religiosa do povo: Sara, Agar, Rebeca e outras. Participavam das celebrações e de outros momentos significativos como Miriam (Ex 15,20-21). Também houve mulheres que foram juízas e profetisas, embora nem sempre reconhecidas e valorizadas com Hulda (2Rs 22,14-20) e Débora (Jz 4,4-10). Na época do pós-exílio, temos exemplos significativos de mulheres que questionavam a política discriminatória de Esdras e Neemias, subordinados à política do império Persa. São elas que denunciam a situação de empobrecimento e exploração do povo pelos próprios irmãos (Ne 5,1-5). Outro exemplo deste período é a história de Rute e Noemi, como uma reação à criminalização das mulheres estrangeiras, consideradas culpadas pela situação de empobrecimento do povo.

Contudo, na recomposição do judaísmo após a destruição do segundo Templo, as autoridades rabínicas legislaram sobre a situação das mulheres. Isentaram-nas da obrigação de vários preceitos, restringindo-as ao âmbito do lar com muitas limitações.

Essas mulheres no decorrer dos séculos tiveram suas histórias silenciadas, deturpadas, e algumas delas foram difamadas, sendo consideradas como prostitutas, pecadoras, feiticeiras, levianas, por terem ousado romper e sair dos limites marcados pelas estruturas sociais (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p.432).

2.3.2 A MULHER NO CONTEXTO GRECO-ROMANO

No contexto da sociedade greco-romana, a situação da mulher é muito parecida com a que ocorre no âmbito do judaísmo, em que os papéis sociais e os âmbitos de competências eram fundados na natureza ou estabelecidos por Deus.

Nota-se também, no contexto greco-romano, uma sociedade patriarcal e estratificada. Esse sistema de dominação patriarcal se transformou em uma ideologia de dominação que influenciou de maneira definitiva a cultura do mundo ocidental.

As sociedades antigas da área do Mar Mediterrâneo não estavam marcadas apenas pela diferenciação básica entre estrato superior e inferior (elite e massa). De grande relevância social era igualmente a pertença de uma pessoa ao gênero masculino ou feminino. Essa postura antiga constitui assim um exemplo da percepção antropológico cultural de que o gênero é um constructo social ou definido socialmente, à medida que as atribuições de papéis e a distribuição de competências entre os gêneros estão inseridas nas condições conjunturais sociais e culturais de uma sociedade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 403).

A diferenciação das competências e papéis de mulheres e de homens na casa e na dimensão pública, em princípio, era orientada e organizada conforme o específico de cada gênero. Um homem não podia encontrar-se só com uma mulher, olhar, falar com ela em público, principalmente se esta fosse casada ou desconhecida.

Nesta sociedade patriarcal se destacava a liderança forte do homem, do pai de família, sempre superior à mulher, aos filhos e escravos. Era essa autoridade masculina que definia o lugar e as atribuições da mulher. A organização da família era piramidal, em que a autoridade do *paterfamilias* era assumida como natural e necessária, inclusive em relação à questão religiosa. Os escravos e as mulheres que não adorassem os deuses do pai de família violavam não só os deveres domésticos, mas também as leis do Estado. O bem-estar do Estado e a observância das tradições culturais das famílias estavam profundamente entrelaçados. Assim, esta organização patriarcal da família era considerada como base para manter a estrutura da sociedade.

No entanto, com o domínio do Império Romano, a situação das mulheres sofreu algumas modificações, embora pequenas, mais significativas, se comparadas a outras culturas mais antigas. Stegemann e Stegemann (2004, p. 407-11) fazem

uma diferenciação entre a participação da mulher na esfera pública e na esfera política. Mostram sua ampla atuação no espaço público, em associações, no teatro, no comércio, inclusive diante dos tribunais. Por outro lado, no âmbito político da administração da cidade, não havia nenhuma possibilidade de atuação direta da mulher. Neste sentido, os autores se referem a uma presença de mulheres da elite apenas indireta no espaço político, através da influência junto a seus maridos e filhos.

Havia também outro espaço que atraía as mulheres. Eram os cultos religiosos orientais amplamente difundidos na Ásia Menor, na Grécia e também em Roma. O culto a algumas deusas como Afrodite e Isis proporcionava-lhes um amplo espaço de participação.

Não se têm informações suficientes para saber se houve alguma mudança significativa na vida das mulheres como fruto desta participação religiosa. Certamente ofereciam mais liberdade ao lado de homens, mais do que nos cultos oficiais. Há informações de reações da sociedade que viam esses cultos como superstições estrangeiras que ameaçavam a disciplina das famílias e constituíam uma ameaça à organização da sociedade romana.

É neste contexto da sociedade greco-romana com suas características patriarcais que viveram as primeiras comunidades cristãs. Nessas comunidades as mulheres encontraram espaço de participação e chegaram a assumir lideranças.

Recuperar a memória histórica dessas mulheres nomeadas ou anônimas que nos precederam na fé, no serviço e no compromisso com a expansão do Reino, dando muitas vezes a própria vida como testemunho, no seguimento e na missão, é contribuir para escrever uma nova história da salvação construída por homens e mulheres, numa perspectiva de construção de novas relações sociais igualitárias de gênero (SCHOTTROFF, 1995, p. 91-2).

Nos evangelhos encontramos muitas mulheres que seguiam Jesus desde a Galiléia e se tornavam suas discípulas (Mc 15,41; Lc 8,1-3; Lc 8,43-49), tais como Maria Madalena, Joana, Maria de Cléofas, Maria, mãe de Tiago e de José, Salomé, Maria, a mãe de Jesus. Essas mulheres saíram de suas casas e deixaram tudo para seguir Jesus com fidelidade e doação. Elas estavam em Jerusalém olhando de longe, mas acompanhando-o, subindo com Ele até o calvário rumo à sua crucificação. Foram tantas mulheres que o sistema patriarcal procurou calá-las e esquecê-las. Em

relação à história bíblica não foi diferente. Essas são contradições com as quais convivemos no nosso cotidiano, na sociedade e na religião.

Jesus tem outra visão sobre a mulher do seu tempo. Ele altera o relacionamento entre homem e mulher. Numa sociedade que dava privilégios ao homem, marcada pela forte tradição patriarcal, Jesus rompe com esses privilégios e inaugura, portanto, uma nova práxis libertadora pautada pelo diálogo, pelo respeito e pelo reconhecimento da alteridade do(a) outro(a). Poderíamos assim dizer que Jesus propõe uma nova hermenêutica dos textos sagrados. Quiçá Jesus principia o que hoje podemos observar que tem sido feito pela hermenêutica feminista a partir dos pressupostos teóricos de tantas teólogas e biblistas.

O relacionamento mantido por Jesus com as mulheres de seu tempo caracteriza-se por uma ampla liberdade. Deixando de lado os preconceitos que proibiam falar com uma mulher nas ruas da cidade, Jesus mantém encontros frequentes com elas [...]. Jesus não apenas fala com as mulheres, mas introduz também uma mudança radical junto aos mestres de sua época, pois que se permite ter discípulas que o escutam (Lc 10), acompanham-no (Mc 14) e o servem com seus bens (Lc 8) (LADISLAO, 1995, p. 27).

Por meio de atitudes Jesus estabelece novas características à comunidade: igualdade e participação de homens e mulheres juntos, pois o amor de Deus é para ambos. Jesus se posicionou contrário à opressão e marginalização da mulher, bem como dos outros excluídos (cegos, coxos, mudos, leprosos, pecadoras públicas, paralíticos, publicanos etc.) (CARSON, MOO, MORRIS, 1974, p. 39; STEGEMANN, STEGEMANN, 2004, p. 403; RICHTER REIMER, 2012, p. 21).

Dessa forma, a prática de Jesus se nos revela um tanto quanto inovadora e até mesmo chocante para os padrões preestabelecidos da época. “Jesus [coloca] sinais libertadores para a vida das mulheres numa sociedade patriarcal” (RICHTER REIMER, 1985, p. 58). Apesar de não haver deixado qualquer ensinamento formal a respeito desse problema, a atitude de Jesus para com as mulheres é tão incomum naquele contexto que chega a surpreender até os seus discípulos.

“A maneira com qual Jesus tratava as mulheres é reveladora. Ele conhecia-lhes a vida e as fadigas cotidianas e se interessou por elas, o que se vê em muitas passagens bíblicas” (MACKENZIE, 1983, p. 636). Nota-se, portanto, um Jesus

insento dos sentimentos misógenos. Este termo deriva demisoginia⁴ (do grego μισέω, transl. *miseó*, "ódio"; e γυνή, *gyné*, "mulher") é o ódio, desprezo ou repulsa ao gênero feminino e às características a ele associadas (mulheres ou meninas). A misoginia é por vezes confundida com o machismo e com o androcentrismo, mas enquanto a misoginia se baseia no ódio ou desprezo, o machismo fundamenta-se numa crença na inferioridade da mulher e o androcentrismo desconsidera as experiências femininas perante o ponto de vista masculino.

Jesus inaugura uma experiência do Reino que recupera as pessoas, restituindo-lhes sua integridade e sua dignidade. “Assim, mulheres silenciadas e tornadas invisíveis pela tradição voltam a falar e recebem de volta seu rosto e valor históricos” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45).

Ele não apenas convive, mas acolhe os desprezados pela religião e pelo sistema político de sua época e promove a eles uma nova situação de vida. Jesus oferece um lugar na convivência humana, acolhe como irmão e irmã os que eram renegados e rotulados. “Ele veio chamar os que se sentem pecadores como [a mulher ‘pecadora’ em Lc 7,36-50], não os que se creem justos como o fariseu” (CONTI, 2003, p.61).

Na atividade evangelizadora de Jesus, a mulher adquire outro patamar, muito diferente do Judaísmo e do Império Romano. Para Jesus, a mulher ganha seu devido valor e toma seu lugar na sociedade, “elas não só foram ‘ouvintes’ do evangelho, mas também ‘praticantes’. Elas não só passaram a crer no Messias Jesus, mas também testemunharam a respeito dele e passavam a formar comunidades a partir desse anúncio e desta fé” (RICHTER REIMER, 1985. p.46).

As “mulheres têm liberdade e são protagonistas no movimento [de Jesus] e nas origens da Igreja, tanto na ação quanto na fala [...]. Enfim, as mulheres fazem parte do ministério de Jesus desde o início [...]” (RICHTER REIMER, 2005, p. 68).

Nesta mesma linha de pensamento, Ramos (2003, p. 89) também acrescenta alguns elementos, a saber:

⁴De acordo com o sociólogo Allan G. Johnson, "a misoginia é uma atitude cultural de ódio às mulheres porque elas são femininas". Ele argumentou que: "A [misoginia] é um aspecto central do preconceito sexista e ideológico, e, como tal, é uma base importante para a opressão de mulheres em sociedades dominadas pelo homem. A misoginia é manifestada em várias formas diferentes, de piadas, pornografia e violência ao auto-desprezo que as mulheres são ensinadas a sentir pelos seus corpos" (Disponível em: <http://books.google.com/books?id=V1kiW7x6J1MC&pg=PA197&dq=allan+johnson+misogyny&hl=en&ei=6jxbTMPDGMPgOO2KyakP&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC0Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 06 jun. 2014).

[Essas] mulheres curadas ou libertadas por Jesus, que o seguiram desde a Galiléia e que serviram a ele e ao seu movimento [...] ajudaram financeiramente [...], mas também figuravam entre as mulheres e homens a quem Jesus confirmou pessoalmente sua vocação de Messias. Enquanto discípulas escolhidas, elas foram testemunhas oculares dos acontecimentos fundadores da fé cristã – ministério de Jesus: proclamação e anúncio da boa-nova do Reino de Deus, crucificação, morte, sepultura e ressurreição de Jesus – e, além disso, as primeiras a anunciar o querigma (cf. Mt 28,8; Mc 16,10; Lc 24,9 e Jo 20,18).

Ainda mais, devemos perceber que as

Mulheres são protagonistas desse novo momento: vêem o túmulo vazio, recebem a visão, ouvem a voz de anjos e do ressurreto que lhes incumbe e vocaciona para o anúncio da novidade, que transgrediria todas as normas e concepções vigentes na cultura judaico-romana (RICHTER REIMER, 2012, p. 13).

É traço bem característico de Lucas a atenção que ele dedica às mulheres, no seu evangelho. Passemos, pois, então, a analisar mais de perto este evangelho.

3 A “PECADORA” E A DÁDIVA DIVINA DO PERDÃO – (RE)LEITURA DE LUCAS 7,36-50

³⁶Um fariseu convidou-o a comer com ele. Jesus entrou, pois, na casa do fariseu e reclinou-se à mesa. ³⁷Apareceu então uma mulher da cidade, uma pecadora. Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. ³⁸E, ficando por detrás, aos pés dele, chorava; e com as lágrimas começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e a ungi-los com o perfume. ³⁹Vendo isso, o fariseu que o havia convidado pôs-se a refletir: “Se esse homem fosse profeta, saberia bem que é a mulher que o toca, porque é uma pecadora!” ⁴⁰Jesus, porém, tomando a palavra, disse-lhe: “Simão, tenho uma coisa a dizer-te”. – “Fala, mestre”, respondeu ele. ⁴¹“Um credor tinha dois devedores; um lhe devia quinhentos denários e o outro cinquenta. ⁴²Como não tivessem com que pagar, perdoou a ambos. Qual dos dois o amará mais!” ⁴³Simão respondeu: “Suponho que aquele ao qual mais perdoou”. Jesus lhe disse: “Julgaste bem”. ⁴⁴E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: “Vês esta mulher! Entrei em tua casa e não me derramaste água nos pés; ela, ao contrário, regou-me os pés com lágrimas e enxugou-os com os cabelos. ⁴⁵Não me deste um ósculo; ela, porém, desde que eu entrei, não parou de cobri-me os pés de beijos. ⁴⁶Não me derramaste óleo na cabeça; ela, ao invés, ungiu-me os pés com perfume. ⁴⁷Por essa razão, eu te digo, seus numerosos pecados lhe estão perdoados, porque ele demonstrou muito amor. Mas aquele a quem pouco foi perdoado mostra pouco amor”. ⁴⁸Em seguida, disse à mulher: “Teus pecados estão perdoados”. ⁴⁹Logo os convivas começaram a refletir: “Quem é este que até perdoa pecados!” ⁵⁰Ele, porém, disse à mulher: “Tua fé te salvou; vai em paz” (Lc 7,36-50) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1.943).

De acordo com Karris (2011, p. 259),

Este relato é convincente em sua proclamação do amor de Deus pelos pecadores, inspirador em sua descrição da generosidade da pecadora perdoada, e sóbrio em sua apresentação da autopresunção religiosa. A estrutura é: o convite (v. 36), a revelação progressiva da identidade do anfitrião (v. 40) e dos outros convidados (v. 49), a ação que provoca o discurso do convidado principal (v. 39) e, finalmente, o discurso do convidado principal (vv. 40-50).

A história da pecadora impressiona por sua simplicidade e sua coerência. Este episódio, tão rico em pormenores, é próprio de Lucas e nos apresenta a condescendência de Jesus para como os pecadores.

Neste episódio Lucas nos apresenta aquilo que se pode definir como o processo de uma autêntica conversão: a fé em Jesus (v.50) da pecadora, que a leva a repudiar o passado pecaminoso e assim atrai sobre ela a misericórdia divina, obtém de Deus o perdão para seus muitos pecados (v.47a) ratificados por Jesus (v.48) e ela manifesta sua consequente gratidão com muitos sinais de amor por Jesus (v.38) (LANCELLOTTI; BOCALI, 1979, p. 96).

Um fariseu convida Jesus para uma refeição em sua casa. “Lucas alude três vezes a este convite, preocupando-se em mostrar que havia fariseus simpáticos” (GEORGE, 1982, p. 79). Lucas gosta de acentuar como Jesus aceitava convites da parte de fariseus que, se não creem ou simpatizam com ele, se mostram de certo impressionados pela fama do Mestre.

Jesus aceita este convite feito pelo fariseu e entra em sua casa, como era costume da época em refeições, se recosta no assento. A certa altura, chega a mulher, conhecida na cidade como pecadora. Sua atitude é totalmente excepcional. Todos a conhecem. Entra no ambiente trazendo um frasco de alabastro com perfume, se coloca diante de Jesus e com suas lágrimas começa a ungir os pés dele. Em seguida, os enxuga com os cabelos. Isto é inaudito, um sinal extraordinário de amor e humildade.

O texto diz que a mulher veio porque soube, antes, que Jesus estava na casa do fariseu. Então ela já o conhecia ou já tinha uma opinião clara sobre ele ao decidir ir ao seu encontro. Já chegou sabendo muito bem o que ele significava para ela e manifestou por gestos inequívocos sua confissão de amor e respeito.

“A mulher introduz a desordem numa reunião de pessoas religiosamente puras” (PALLARES, 1992, p. 96), os homens. Porém existe algo que a Jesus importa muito mais do que a pureza religiosa; importa-lhe sobremaneira que alguém que foi tratado como rejeito goze do perdão e da paz de Deus. Para ele a verdadeira pureza consiste em acolher com humanidade os excluídos, os que ninguém respeita.

Na perícope em evidência (Lc 7,36-50), a mulher é descrita sendo “da cidade” e “pecadora” (v.37). Seu nome não é mencionado, porém, ela foi muito mais protagonista no episódio do que Simão.

Não é dito explicitamente que era prostituta, mas há indícios claros disso: o fato, por exemplo, de enxugar os pés de Jesus com seus cabelos indica que a mulher soltou seus cabelos em público. O fato de a mulher trazer “um vaso de alabastro cheio de perfume” (v.37) denota que ela gastou uma alta soma para comprá-lo, ou utilizou o presente de algum cliente rico. Tratava-se, qualquer que seja o caso, de um gesto de gratuidade, de manifestação inequívoca do grande valor que Jesus representava para ela (CAVALCANTI, 2010, p. 222-3).

Por tudo isso, “a pecadora arrependida é apresentada com a classe de seguidores que um profeta e mestre como Jesus produz” (CONTI, 2003, p. 61). Ao contrário do fariseu, a mulher é capaz de acolher o amor gratuito que Jesus lhe

oferece ao dizer: “Por essa razão, eu te digo, seus numerosos pecados lhe estão perdoados, porque ele demonstrou muito amor” (v. 47).

O amor dela e a sua efusividade estão em oposição ao distanciamento dele [...]. Paradoxalmente ele é mais pobre do que ela: ele deve menos, Deus precisa perdoá-lo menos, ele ama menos (v47b). Portanto, apesar de ser menos pecador, ele é mais pobre – tanto em perdão quanto em amor recebidos (SCHOTTROFF, 1995, p. 116).

O texto de Lucas é carregado de uma sucessão de gestos que expressão o “carinho e amor, associado ao pedido de perdão. Pelo menos é assim que Jesus vai interpretar aqueles gestos. Além, disso, como já foi dito, tais gestos faziam parte do ritual de hospitalidade” (CAVALCANTI, 2010, p. 223-4).

A mulher pecadora se distingue pela capacidade de comunicação, mesmo sem ser convidada. Ela é o espírito do mundo reconciliado. “O texto não diz quando ela recebeu a dádiva do perdão, mas foi antes que se encontrasse com Jesus nesta refeição” (BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2011, p. 260).

O relato de Lc 7,36-50 apresenta um material próprio de Lucas combinado com elementos tomados aqui e acolá de outras tradições conhecidas pelos outros evangelistas, entre os quais, a da unção de Betânia. No entanto, se Lucas conserva traços de uma tradição mais antiga de uma unção de Jesus, é difícil provar.

Lucas não conhece a unção feita por José de Arimateia e Nicodemos. Em seu relato da unção por uma pecadora, não há nenhuma referência à morte de Jesus. O episódio não está localizado em Betânia, nem no ciclo da paixão. A mulher não derrama um perfume sobre a cabeça de Jesus, mas lava seus pés com suas lágrimas, enxuga com seus cabelos e unge-os.

O relato de Lucas é bem mais longo, e traz as marcas de uma composição à mosaico. No relato, aparecem cenas de uma refeição de Jesus, em casa de um fariseu, a acolhida de uma pecadora pública, uma parábola, um elenco de boas normas de hospitalidade. O final da perícopes traz elementos que parecem tomados das perícopes do paralítico transportado até Jesus pelo teto de uma casa e da cura da mulher hemorroíssa (MALZONI, 1998, p. 102).

Nesse mosaico, alguma coisa parece ter vindo também da unção de Jesus em Betânia: a pecadora unge Jesus, no decorrer de uma refeição com um perfume trazido num alabastro. Mesmo no material que parece ter uma origem comum, há algumas diferenças marcantes, como o fato de, em Lucas, a mulher que unge Jesus ser uma pecadora e de seu gesto ser interpretado como uma contradição em vista do

perdão de seus pecados, sem nenhuma referência, como nos outros evangelistas, a uma unção para o sepultamento.

Assim, no que concerne ao material lucano em comum com os outros três relatos da unção de Jesus, é difícil saber se são somente empréstimos que Lucas teria tomado para apresentar uma outra tradição que lhe é própria ou se seu relato conservou algo do que poderia ter feito parte de uma antiga tradição em torno de uma unção de Jesus (MALZONI, 1998, p. 103).

No entanto, Jesus interfere na ordem da sociedade patriarcal, desperta a potencialidade da mulher, a chama para ser também sua discípula. Jesus nos revela com sua atitude outra visão acerca da mulher e, mais ainda, ele altera com seu gesto o relacionamento entre homem e mulher, colocando-os em um mesmo nível, ou seja, inaugurando a comunidade dos iguais.

3.1 PERSPECTIVAS PARA UMA LEITURA FEMINISTA DO TEXTO

Para melhor entender o modo pelo qual Lucas enfrenta este tema e sobretudo para que se torne mais claro o sentido do agir de Jesus evidenciado nos textos evangélicos, parece necessário buscarmos outras leituras que nos possibilitem essa compreensão. Dessa forma, queremos nos munir dos referenciais da teologia feminista para rompermos com os esquemas dominantes.

“A interpretação feminista propõe um olhar crítico acerca dos padrões estruturais inscritos nos textos bíblicos e nas nossas próprias vidas” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 119). Leva-nos a estarmos atentos aos contextos históricos e socioculturais para reconhecermos forças presentes num texto, sejam forças do bem que constroem a vida sejam forças do mal que destroem a vida.

Para tanto, diz-nos Schüssler Fiorenza (2009, p. 120):

Nossa capacidade de reconhecer os padrões estruturais e mecanismos de dominação e desumanização [pois isso] dependerá das lentes ou categorias de análise que usamos [...]. Essas lentes de interpretação iluminam a Bíblia e seus diversos contextos no passado e no presente como lugares de lutas emancipatórias.

Assim, coube ao movimento feminista “elaborar uma análise sociocultural capaz de fornecer uma interpretação [das próprias mulheres] e de um mundo no

qual mulheres não são mais marginais nem subordinadas” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 122).

Igualmente, a perspectiva da hermenêutica feminista quer ser um instrumento de interpretação tanto da Bíblia quanto da vida para que “assim, mulheres silenciadas e tornadas invisíveis pela tradição voltem a falar e recebam de volta seu rosto e valor histórico” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45). Neste sentido,

com a crítica feminista e com outro instrumental, onde entram a suspeita, a reconstrução e a categoria de gênero como categorias metodológicas, tenta-se traçar um outro roteiro, outros mapas, itinerários, tempos e lugares diversificados. Assim, a história vem a se constituir como algo não somente com sentido para as mulheres, mas como fundamental para ressignificar a experiência de vida no presente e no passado (STRÖHER, 2002, p. 17).

Para uma autêntica hermenêutica bíblica feminista, faz-se necessário perguntarmos acerca da história das mulheres e/ou ainda sobre a relação das mulheres com a história, “dado que as mulheres estiveram ausentes ou parcialmente ausentes nos relatos e na escrita da história” (STRÖHER, 2002, p. 16).

A partir da pertinência da pergunta sobre a história das mulheres, notaremos que as mulheres estiveram ausentes da história ou foram silenciadas pelo modelo androcêntrico, em que as mulheres só são lembradas em relação a homens ou dependentes deles, um padrão referencial definido pela história universal como correto.

Dessa forma a hermenêutica bíblica feminista ajudará a responder à ausência das mulheres na história propondo novos caminhos para reescrever a história ou pelos menos ressignificar a história que foi traçada pelo modelo androcêntrico.

Diante disso, é preciso um olhar mais amplo e uma compreensão crítica das relações sociais, pois através da:

[...] hermenêutica crítica da libertação [se inscreve] a teologia feminista[como] teologia crítica da libertação [justamente] porque ela reconhece e analisa criticamente as estruturas sexistas e opressivas da Igreja e da tradição cristã, enquanto, ao mesmo tempo, redescobre as tradições e elementos libertadores da fé e da comunidade cristã (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 153).

Em estruturas de dominação a posição ou *status* social da mulher é quase sempre de opressão.

Elas, por longas datas foram exploradas econômica, cultural, política e religiosamente em todos os países do mundo. [São 'marginalizadas' dentro das] instituições sociais, culturais, científicas e religiosas, ou estão completamente ausentes de posições de liderança. 'Falta [lhes] poder' [...] sua influência é frequentemente relegada à vida privada. Estão marcadas por estereótipos preconceituosos, [pois, para o] 'imperialismo cultural' predominante no ocidente, o paradigma de ser humano e do ser cidadão é o homem branco da elite. [Desta forma nota-se uma] 'violência sistêmica' contra as mulheres [e que não] é vista frequentemente como violação dos direitos humanos básicos (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 126-7).

Ao nos reportarmos à perícopes bíblica de Lc 7,36-50, perceberemos que “para uma hermenêutica feminista, o tema mais importante do relato é a igualdade de gênero que se evidencia na forma como Jesus trata o fariseu e a mulher” (CONTI, 2003, p. 77).

Portanto, ao nos enveredarmos pelos caminhos da hermenêutica feminista, notaremos “que a interpretação do texto é uma produção de sentido no seio de nossa história, capaz de influenciar o próprio texto” (RICHARD, 1988, p. 11).

É importante ressaltar que o trabalho hermenêutico se dá sobre um “texto escrito distante de nós, escrito em diferentes épocas e nascido em diferentes culturas” (GEBARA, 1992, p. 62). Assim, é um texto que traz consigo alguns mistérios, algumas intenções explícitas e outras tantas implícitas. É também um texto sujeito a uma série de leituras e interpretações que quase sempre na história é vista a partir da perspectiva patriarcal e androcêntrica.

Por isso, o fazer hermenêutico, se assim podemos falar, torna-se necessário e urgente, pois é através da interpretação e compreensão de um texto ou de uma situação da vida concreta que podemos “expressar uma maneira de ser, de sentir, de situar-se na sociedade, de relacionar-se com as pessoas, com a terra, com o cosmo. Interpretar é expressar convicções, pontos de vista, intuições” (GEBARA, 1992, p. 63).

Portanto, a hermenêutica feminista busca com o seu trabalho sistemático interpretar e compreender um texto a partir da existência das mulheres marginalizadas e excluídas, levando em consideração suas esperanças e seus gritos.

Nesse sentido, a hermenêutica feminista pode ser entendida como:

Um modo de ser que engloba em si mesmo uma perspectiva 'regionalista' e uma perspectiva 'universalista'. Entendo por 'regionalista', em sentido figurado, a expressão de uma parte do humano marcada não só pela realidade sexual, mas pela realidade econômico-cultural. Entendo por 'universalista' a postura que pretende tocar na própria compreensão do ser

humano, na sua relação com todos os seres, com toda a terra e com o cosmo, numa perspectiva de igualdade e interdependência. Por isso, uma hermenêutica feminista é uma maneira de se compreender um texto marcado pelo aspecto 'regionalista' e 'universalista' (GEBARA, 1992, p. 63).

Assim, falar em hermenêutica feminista requer uma atenção redobrada nas nossas formas de interpretar e compreender Deus, os símbolos religiosos, a política, a economia, a cultura, a realidade corpórea, a ética, enfim, toda a sociedade e tudo aquilo que a envolve, bem como todos os seres humanos e suas manifestações.

Dessa forma, a hermenêutica feminista respeita o texto, porém, propõe uma atitude de suspeita. Essa atitude de suspeita nos ajudará a superar os condicionamentos impostos pelo modelo patriarcal, que criou o eterno feminino, ideal que não existe mais, assumindo as condições das mulheres numa sociedade que determinou para elas um papel dependente, subordinado, que ocultou da história sua presença, sua voz.

É preciso haver um processo de descontextualização e recontextualização de textos, especialmente de textos bíblicos, pelo fato de que esses textos mantêm um distanciamento temporal e cultural em relação às interrogações de hoje, da nossa história, não revelando relações justas e emancipatórias.

Falar de hermenêutica bíblica feminista requer uma atenção redobrada nas formas de compreender e interpretar “Deus”, os símbolos das religiões, a política, a economia, a realidade corpórea, a ética e, enfim, tudo aquilo que envolve a todos os seres humanos.

Assim compreendida e afirmada, a hermenêutica bíblica feminista passa a ser uma “hermenêutica da construção de uma nova história para as mulheres [que] se descobrem como sujeitos históricos [propondo] novos paradigmas para a construção do conhecimento” (STRÖHER, 2002, p. 40).

Por isso, “a necessidade de nos orientarmos nos conteúdos bíblicos provém da esperança num Deus que, com seus filhos, atravessa o deserto rumo a uma justiça para todas as pessoas [... começando especialmente] pelos mais humildes” (SCHOTTROFF, 1995, p. 15).

Portanto, cabe à hermenêutica feminista propor outra leitura lida nas entrelinhas, ou seja, “olhar para os fios até então despercebidos na trama do texto, para sua urdidura, ou para o lado avesso do texto” (STRÖHER, 2002, p. 33). É preciso buscar outras fontes que possibilitem ampliar nossa visão sobre a questão

das mulheres e de outras categorias ameaçadas e silenciadas para, assim, rompermos com as fontes ditas oficiais ou canônicas que em geral são patriarcais e androcêntricas. Nesse sentido, a hermenêutica feminista se torna um espaço de superação dos modelos interpretativos condicionados pela cultura patriarcal, sexista e androcêntrica e ao mesmo tempo aponta para novas possibilidades de interpretação.

3.2 A UNÇÃO E SUA IMPORTÂNCIA

Conforme Mansilla (2000, p. 116),

descobrimos que numa unção há aproximação. Chega-se perto, sente-se o calor dos corpos, há toques e contatos, percebem-se cheiros, intuem-se movimentos e gestos; um corpo entrega-se ao outro; pode haver palavras, mas, se há silêncio, fala a respiração. Uma unção é, antes de tudo, um encontro que diz intimidade aos sentidos.

O uso do óleo como unguento refrescante era muito comum no mundo antigo (MACKENZIE, 1983, p. 953). Porém não é possível identificar a origem e o simbolismo preciso da unção como rito sacro em Israel. É evidente que uma pessoa ou coisa era ungida com a intenção de torná-la sagrada. Ungiam-se os sacerdotes, a Tenda da Reunião, a Arca. Os reis também eram ungidos. São mencionadas explicitamente as unções de Saul (1Sm 10,1ss), Davi (1Sm 16,13), Salomão (1Rs1,39), Jeú (2Rs 9,6ss), Joás (2Rs 11,12) e Joacaz (2Rs 23,30). O termo unção, muitas vezes empregado no Antigo Testamento como o exposto acima, não se relaciona a uma ordem cumprida, e sim para nomear outro sucessor que, impelido pelo Espírito de Iahweh, realizará algum feito extraordinário. A unção faz da pessoa ungida um ministro carismático cuja missão se cumprirá sob o impulso do Espírito. A unção como rito sagrado não é mencionada no Novo Testamento à exceção da unção dos doentes em Tg 5,14.

A unção de Jesus é um tema de considerável debate. Há quem defende a hipótese de que existiram, na verdade, dois eventos separados: um ocorrendo no início do ministério de Jesus, no qual ele oferece o perdão para uma mulher considerada por todos como pecadora (Lc 7,36-50), outro no qual é ungido como

preparação para o seu sepultamento (Mc 14,1-9; Mt 26,6-13; Jo 12,1-8) (MALZONI, 1998, p. 95-106; RYLE, 1955, p. 110; RICHTER REIMER, 2012, p. 192-5).

Vamos atentar aqui com a primeira forma de unção para analisarmos a unção que Jesus recebeu a partir da ótica lucana. O evangelho de Lucas relata que os pés de Jesus foram ungidos por uma mulher que havia sido pecadora a vida toda e que estava chorando; e quando as suas lágrimas começaram a cair aos pés de Jesus ela os enxugou com o seu cabelo (SEBASTIANI, 1995, p. 50) e derramou um vaso de alabastro, perfume altamente caro para os padrões da época, como expressão do seu muito amor.

Em Lucas, a unção dos pés está em harmonia com o conjunto de sua narrativa: ela é precedida pelas lágrimas do arrependimento e, nos marcos de boas normas de acolhida, a unção da cabeça de Jesus, convidado a uma refeição, não poderia ser de iniciativa da mulher, mas do fariseu que o convidara (LANCELLOTTI; BOCALI, 1979, p. 97).

Em Lucas o relato da unção por uma pecadora não faz referência à morte de Jesus. O episódio não está localizado em Betânia, nem no ciclo da paixão. A mulher não derrama um perfume sobre a cabeça de Jesus, mas lava seus pés com suas lágrimas, enxuga com seus cabelos e unge-os. “O único elemento coincidente, que podemos assinalar com surpresa, é o nome do anfitrião, Simão, embora em Lucas seja um fariseu e, em Marcos, seja caracterizado como Simão o leproso” (MANSILLA, 2000, p. 117).

Lucas não nos diz o nome da mulher galileia que entra na casa de Simão, o fariseu, enquanto Jesus está à mesa e lhe manifesta gestos tão fascinantes de amor e de arrependimento ao ponto de ser apontada como modelo de vida nova. Para Sebastiani (1995, p. 44), o “evangelista nem mesmo diz, a rigor dos termos, qual fosse seu pecado: não usa o temo ‘meretriz’ (em grego *pòrne*), mas simplesmente ‘pecadora’: *hamartolòs*, um adjetivo tanto masculino quanto feminino referido ao pecado em sentido genérico”. Isso não aconteceu por uma intenção de respeito, como supunham os comentaristas antigos,

[...] mas por uma intenção, mais que moral, teológica e cristológica. Na verdade, não tem nenhuma importância o que fizera exatamente, antes, a pessoa que agora traz aos pés de Jesus todo seu amor e sua dor. Ao contrário, importa o fato de que antes estava no pecado e agora, por meio de Jesus, experimenta o perdão de Deus (SEBASTIANI, 1995, p. 45).

A mulher pecadora passou por cima de todo e qualquer tipo de convenção quando entrou naquela casa cheia de homens (v. 49) que queriam ouvir Jesus, bem como o fariseu, conhecido como Simão, que havia convidado Jesus para comer em sua casa.

Não era costume um fariseu receber uma pecadora em sua casa (MORRIS, 1974, p. 139), entretanto, elacorajosamente entrou na casa dele trazendo um frasco de alabastro com perfume. A palavra alabastro denotava um recipiente globular para perfumes. Esse recipiente não tinha alças e era dotado de um gargalho longo que era quebrado quando se queria usar o conteúdo. A despeito do nome, o recipiente nem sempre era feito de alabastro. Para Morris (1974, p. 139), “este perfume era caro e as senhoras judias geralmente usavam um frasco de perfume pendurado em uma corda ao redor do pescoço”.

Provavelmente o que mais perturbou o fariseu, dono da casa, não foi tanto a presença da mulher, mas, principalmente, o que ela fez: a unção com o perfume, que, segundo a tradição (Mc 14,1-9; Mt 26,6-13; Jo 12,1-8), era precioso e caríssimo ou porque não achasse Jesus digno de ser ungido, assim como eram os reis.

A unção, principalmente da cabeça, é um gesto misteriosamente ritual e profético. Além do mais, supõe uma autoridade em quem o realiza. De acordo com Sebastiani (1995, p. 51),

No antigo Israel quem ungia os reis, sacerdotes e profetas era um personagem com autoridade no seio da comunidade e certamente não uma mulher. Esta mulher, ótica dos costumes da época, não cumpre apenas um gesto de piedade, mas sim assume um papel considerado exclusivamente masculino. Em vários aspectos, o seu agir é sem dúvida profético.

Chegando aonde Jesus estava, ela “... começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e a ungi-los com o perfume” (v.38). Para Morris (1974, p. 139), “unguento não é uma boa tradução, pois a referência diz respeito a um óleo perfumado, e não a um sólido. Tais óleos eram acompanhamentos comuns de ocasiões festivas”.

Para uma refeição nas casas, a forma de comportar era a seguinte: reclinavam-se em divãs baixos, apoiava-se o braço esquerdo com a cabeça em direção à mesa e o corpo ficava esticado para fora desta. As sandálias eram removidas antes de reclinar-se.

Dessa forma, porém a mulher não teria dificuldade em aproximar-se dos pés de Jesus. Certamente, pretendia ungi-lo, mas, enquanto ficava ali, suas emoções a dominavam e suas lágrimas começavam a cair sobre os pés de Jesus. Imediatamente os enxugou com seus cabelos, uma ação significativa, porque as senhoras judias não desatavam os cabelos em público.

Claramente, estava totalmente esquecida da opinião pública, dominada como estava por sua forte emoção. Esse fato também explicava por que beijava os pés de Jesus. Finalmente, ungiu os pés de Jesus com o unguento. Normalmente, este teria sido derramado sobre a cabeça. Que ela o derramou nos pés é provavelmente uma marca de humildade. Tratar dos pés era uma tarefa atribuída a um escravo. É uma conjectura razoável em que Jesus fizera essa mulher voltar-se dos seus caminhos pecaminosos. Isso era uma expressão do amor e da gratidão dela por Jesus. Não fica claro se ela já conhecia Jesus pessoalmente. É possível que simplesmente estivesse entre as multidões que ouviam seus ensinamentos, e que ficara tão convicta que sua vida foi transformada.

O fariseu, ao contrário, tinha uma vida social estável, pertencia à elite religiosa local, tinha influência. Simão amou pouco a Jesus e amou demais o mundo, revelando-nos a sua condição de homem considerado sem pecados (v. 39). Ele teve receio de tratar Jesus bem demais e ser criticado por seus colegas de religião. Ele teve medo de demonstrar amor (v. 47).

Ela não teve medo de entrar na casa (v.37) de Simão sem ser convidada e prestar honras a um homem que tinha certeza ser o Messias/Salvador (v. 49). Ela foi corajosa, mais que isso, ela muito amou (v.47).

Jesus, em contrapartida, compreende perfeitamente a grandeza de cada gesto da mulher, o significado de cada lágrima, o deslizar que simbolizava exatamente o bálsamo curador da alma daquela mulher, outrora tão desprezada pela sociedade patriarcal e androcêntrica de sua época e, portanto, infeliz.

3.3 A MISERICÓRDIA E A TERNURA DE DEUS

As páginas do evangelho de Lucas nos revelam o rosto misericordioso de Deus que age em Jesus, de um Deus que ama de maneira incondicional e que está sempre aberto para acolher suas filhas e seus filhos (Lc 15,1-32). Em Jesus, Deus

oferece o perdão às pessoas pecadoras. A mulher é perdoada porque muito amou; o mesmo acontece com Zaqueu, que se dispõe a mudar de vida (Lc 7,36-50; 19,1-10). Diante do homem necessitado, o samaritano moveu-se de compaixão (Lc 10,29-37). O samaritano é como Jesus, que sente a dor do outro a partir das entranhas e se aproxima de seus semelhantes.

Essa nota característica do terceiro evangelho, que é a misericórdia de Deus em favor do seu povo, perpassa todo o evangelho. Maria o reconhece e proclama no seu cântico: “Sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem” (Lc 1,50).

Deus está com os pobres e defende as pessoas privadas de seus direitos: “Ela deu à luz o seu filho primogênito, envolveu-o com faixa e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles” (Lc 2,7). E, ainda, “E Deus não faria justiça a seus eleitos que clamam a ele dia e noite, mesmo que os faça esperar?” (Lc 18,7).

Nos seus ensinamentos, Jesus recomenda: “Sede misericordiosos como vosso Pai celeste é misericordioso” (Lc 6,36). E a misericórdia do Pai alcança sua maior expressão em Lucas, quando Jesus narra as “parábolas da misericórdia”. Numerosos outros episódios e parábolas peculiares a Lucas apresentam a amizade e a compaixão de Jesus para com os pecadores: a pecadora perdoada (Lc 7,36-50), Zaqueu (Lc 19,1-10), a parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,10-14).

A bondade e a misericórdia de Jesus, manifestadas ao longo de sua vida pública, tornam-se mais evidentes na hora da sua paixão. Pregado na cruz, ofegante, com mãos e pés dilacerados pelos cravos, Jesus reúne forças para interceder em favor dos seus algozes – “Pai, perdoa-lhes, não sabem o que fazem” (Lc 23,34) – para acolher a súplica do bom ladrão – “Lembra-te de mim quando vieres com teu reino” –, a quem Jesus garantiu: “Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso” (Lc 23,42-43), prova final de que “o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,10).

A misericórdia se caracteriza como ação, gesto ou iniciativa que faz sentir-se solidário para com o outro. Assim, a misericórdia se mostra muito mais na experiência que na conceituação teológica, catequética ou espiritual. Dizendo de outro modo, os conceitos, nesse caso, são filhos da experiência. Se o latim (e parte das línguas latinas) compreende misericórdia como “um coração voltado aos miseráveis”, é porque a experiência trouxe à luz essa compreensão, a partir de

todos os miseráveis resgatados por iniciativas generosas. Embora seja uma palavra de beleza e afeto, o lar da misericórdia não é a poesia, mas a solidariedade. Seu órgão vital não é o coração, mas as mãos.

Por sentir que Jesus lhe oferece a misericórdia é que a mulher demonstra concretamente o seu amor no gesto que significou grande humildade e agradecimento ao chorar, molhar os pés de Jesus com suas lágrimas, beijá-los repetidamente e com seus cabelos secá-los. Além disso, a mulher, com seu ato tido como exagerado de carinho por descobrir e desatar a cabeleira em público, infringi a regra da lei que dizia que a mulher só poderia descobrir sua cabeleira na presença de seu marido.

À luz deste caráter eficaz, podemos examinar a semântica da misericórdia na Bíblia. “O termo hebraico *hesed* é traduzido na LXX por *eleose* na Vulgata por misericórdia, mas a tradução não é feliz” (MACKENZIE, 1983, p. 615). Não há consenso entre os estudiosos sobre o significado exclusivo do termo *hesed*, visto que ele está sempre associado a outros termos.

Em linhas gerais, nota-se uma tendência em relacionar o termo *hesed* a uma “benevolência ampla e abrangente, uma vontade de fazer o bem aos outros, ao invés do mal. Não é exatamente o amor ou a gentileza, mas sim a bondade do coração, de onde nascem o amor e a gentileza” (MACKENZIE, 1983, p. 617).

CONCLUSÃO

A história do povo de Deus é construída com a participação de mulheres que se figuram na memória como verdadeiras guardiãs da Aliança de Deus. Porém, os contextos, de modo especial, as interpretações bíblicas nem sempre evidenciaram essa participação efetiva das mulheres, relegando-as às esferas inferiores ou até mesmo eliminando suas histórias.

Analisamos algumas passagens bíblicas de maneira desprovida de preconceitos acerca dos relacionamentos entre as pessoas no contexto das comunidades da região do Mar Mediterrâneo, no período do século I d.C, e, sobretudo, com um olhar voltado para a obra e o contexto do terceiro evangelho: Lucas.

Cada texto bíblico comunica um conjunto de realidades que se revela no discurso e gestos dos que viviam as experiências narradas, e não se está diante de um discurso sobre aqueles que as estavam sofrendo. Nessa perspectiva, homens e mulheres aparecem como sujeitos concretos e não meros objetos de um discurso bíblico. Assim, o texto com o qual se trabalha é um conjunto multifacetário de escolhas, vontades, representações, enganos etc. de pessoas envolvidas naqueles episódios.

Na arte de compreender um texto, emerge, simultaneamente, a pluralidade de sentidos que lhe é própria e a mediação para a autorrevelação de quem empreende a leitura.

Estudar o evangelho de Lucas significou conhecer o texto que o autor nos deixou, conhecendo-o o mais pormenoradamente possível, dando-nos conta dos vários temas que nele se encontra, ver como eles se entrelaçaram ao longo da narração, prestando atenção à maneira de se expressar do evangelista e seus desdobramentos.

Buscamos ampliar a discussão sobre a maneira com que Jesus se relacionou com as pessoas a partir da perícopa de Lucas 7,36-50 enfatizando as pessoas e os grupos metamorfoseados pela cultura androcêntrica e pelo padrão patriarcal de vida das comunidades desse período.

Vimos, portanto, que se faz necessário desmistificar alguns conceitos que, no decorrer da história, foram impregnados à cultura, à mente e ao entendimento da

humanidade como unânimes eficazes e verdadeiros, mas que, na verdade, foram instrumentos de dominação e subjugação entre povos, crenças, culturas e gênero.

Estabelecemos como caminho metodológico para a nossa análise uma visita acurada à comunidade de Lucas e delimitamos como foco de estudo a perícopes que é exclusiva de Lucas, isto é, Lc 7,36-50.

Pontuamos, a partir dessa perícopes, os aspectos gerais da obra lucana destacando o seu contexto, a autoria, a possível datação e o local, sua mensagem e a quem é direcionada, além disso, observamos a sua estrutura e teologia.

Partimos em seguida para uma análise das relações existentes no desenrolar da história narrada na perícopes, quando então percebemos que elas são bastante complexas, pois Jesus fora convidado para uma refeição na casa de um fariseu, um representante da cultura patriarcal da época, e, ao entrar na casa e se reclinar para tomar a refeição, como era o costume da época, ambos foram surpreendidos pela “invasão” inesperada de uma mulher que, nesse caso, na relação de poder, estava num patamar inferior, ou seja, estrato social inferior. Essa mulher fora considerada pelo olhar, pelos gestos e pelas palavras do fariseu e dos seus convivas como pecadora, ou melhor, julgaram-na como prostituta, ou seja, uma pecadora da cidade, mulher de reputação duvidosa.

Nesse conflituoso cenário, Jesus teve que se manifestar-se, como era de praxis, e tomou partido em favor da mulher, aquela que aos olhos e julgamento da sociedade androcêntrica era uma pecadora.

Essa perícopes bíblica e suas nuances nos provocou à busca de novas possibilidades de leitura e interpretação para esclarecermos suas concepções. Dessa forma, recorreremos à leitura e interpretação feminista da Bíblia não com um olhar de militante, mas, sim, como uma rica possibilidade de ampliarmos o debate sobre o tema e vislumbrarmos novas concepções que nos possibilitam rompermos com padrões pré-estabelecidos, autoritários, dominadores e excludentes.

Diante disso, resgatamos alguns gestos e atitudes peculiares a essa perícopes bíblica em evidência como, por exemplo, a unção que a mulher faz para como Jesus. Ao ungir os pés de Jesus, a mulher os está preparando para a missão que ele está por empreender.

O gesto de amor da mulher muda os paradigmas preestabelecidos da sociedade da época, e o fato de Jesus aceitá-los escandaliza o fariseu. Este, que certamente pensava que Jesus era um profeta, o põe em dúvida ao ver que se deixa

tocar por uma pecadora. A reação do fariseu é provocada por suas crenças sobre a lei, a pureza e por suas ideias daquilo que deve ser um profeta. Naquele contexto, nenhum profeta se deixaria tocar por uma mulher impura.

Por outro lado, o fariseu realmente não viu o ser humano que estava aos pés de Jesus, mas apenas uma pessoa que ele considera duplamente desprezível por ser pecadora e ser mulher. O fariseu é o estereótipo da sociedade da época de Jesus, fechado em suas convicções e princípios da cultura androcêntrica e patriarcal. Ele não é capaz de entender e experimentar o perdão e o amor doados gratuitamente por Jesus.

Ao contrário do fariseu, a mulher, por muitos considerada a grande pecadora, é capaz de acolher o amor de Jesus e transbordar de contentamento. “O amor dela e a sua efusividade estão em oposição ao distanciamento do fariseu” (SCHOTTROFF, 1995, p. 116).

Jesus demonstra que realmente é um profeta ao responder ao que Simão estava pensando, ao demonstrar que sabe muito bem que a mulher é uma pecadora e ao dar a Simão uma lição através da parábola do credor (CONTI, 2003, p. 72). A ênfase da parábola não está no arrependimento, mas na gratuidade do perdão. O perdão concedido por pura graça divina, o amor ágape como chave da conduta cristã e a igualdade perante Deus são as principais propostas do relato. Como fica evidente na perícopes, Deus perdoa livremente, sem que os pecadores necessitem fazer méritos. Trata-se da graça imerecida de um Deus de amor cuja maneira de ser nosso Juiz é sendo, mais que nada, nosso Pai e Mãe.

A perícopes bíblica em destaque (Lc 7,36-50) mostra que para Jesus tanto mulheres como também homens são chamados a segui-lo, ou seja, para o Reino de Deus ninguém pode ficar excluído, pelo contrário, todos são acolhidos, especialmente aqueles(as) que sempre estiveram à margem do processo dominante. Assim, concluímos que Jesus rejeita as leis e os costumes discriminatórios que menosprezavam a dignidade, a categoria e os direitos das minorias do seu tempo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. Impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BOVON, François. *El evangelio segun San Lucas*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução de Celso Eronides Fernandes, Adriana Vida Fernandes, Elizeu Manuel dos Santos, Lucia Zanetti; Jonas Machado e Paulo Arantes. São Paulo: Paulus, 2011.

CARSON, D.A; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CAVALCANTI, Tereza Maria Pompéia. Jesus, a pecadora e o fariseu: uma releitura na ótica de gênero. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 217-227, 2010.

COLAUTTI, Daniele. A figura da virgem Maria e da mulher no evangelho de Lucas. *Lucas Evangelho do Espírito*, Revista Cultura Bíblica, São Paulo, ano 39, v. XXI, n.83-84, p. 90-102, 1998.

COMBLIN, J. *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis: Vozes, 1988. V. 1.

CONTI, Cristina. O amor como práxis – estudo de Lucas 7,36-50. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 44, p. 60-94, 2003/1.

GEBARA, Ivone. Hermenêutica bíblica feministas. In: VVAA. *Sentimos Deus de outra maneira: leitura bíblica feita por mulheres*. São Leopoldo: CEBI, 1992.

GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1982.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1983.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixo Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.

LADISLAO, Maria Gloria. *As mulheres na Bíblia*. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Paulinas, 1995.

LANCELLOTTI, Angelo; BOCALI, Giovanni. *Comentário ao Evangelho de São Lucas*. Tradução de Antônio Angonese e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1979.

LÄPPLE, Alfred. *Bíblia interpretação atualizada e catequese*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

MALZONI, Cláudio V. (OP). Da cabeça aos pés: a unção de Jesus em Betânia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradição evangélica. *Revista Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXX, n. 80, p. 95-106, jan./abr. 1998.

MANSILLA, Sandra Nancy. Espaço e tempo para uma unção – Estudo do tempo e do espaço para uma análise narrativa de Marcos 14,3-9. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 37, p. 115-125, 2000/3.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. Tradução de Vicente Ferreira de Souza. Revisão: H. Salbosco. 6.ed. São Paulo: Paulus, 1988.

MORRIS, Leon L. *O Evangelho de Lucas*. Tradução de Gordon Chown. Revisão Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Mundo Cristão, 1974.

PALLARES, José Cárdenas. A mulher em São Lucas: releitura de um mestiço. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 11, p. 91-97, 1992.

PALLARES, José Cárdenas. *Ternura de Deus ternura de mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RAMOS, Adela. As mulheres no evangelho de Lucas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 44, p. 78-94, 2003/1.

RICHARD, Pablo. Leitura popular da Bíblia na América Latina (Hermenêutica da Libertação). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v.1, p. 8-25, 1988/1.

RICHTER REIMER, Ivoni. Lembrar, transmitir, agir – mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 22, p. 45-59, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005a.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005b.

RICHTER REIMER, Ivoni. (Org). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012a.

RYLE, Rev. J.C. *Comentário expositivo do Evangelho segundo Lucas*. Tradução de Otoniel Mota. Rio de Janeiro: Confederação Evangélica do Brasil, 1955.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: CEBI, 2008.

SCHOTTROFF, Luise; STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus de Nazaret, esperanza de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981.

SCHÜSSLERFIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Tradução de Antônio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1995.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1992.

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulus, 2012.

STRÖHER, Marga Janéte. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: um estudo das cartas pastorais na perspectiva feminista*. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

STRÖHER, Marga Janéte. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução de Werner Fuchs e AnnemarieHöhn. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

THEÍSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. A Boa Notícia segundo a comunidade de Lucas: o Espírito me ungiu para evangelizar os pobres. *A Palavra na Vida*, São Leopoldo, n. 123/124, 1998.